AUTHOR:

ERDMANN, JOHANN E.

TITLE:

GRUNDRISS DER LOGIK UND METAPHYSIK...

PLACE:

HALLE

DATE:

1864

Master Negative #

91-80420-2

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

Erdmann, Johann Eduard 1805-92.
Grundriss der logik und metaphysik für vorlesungen, 4te... auf.
Halle 1864. O. 16+188p.

Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35mm REDUCTION RATIO: 11x
IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB
DATE FILMED: 1-15-92 INITIALS ER
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT

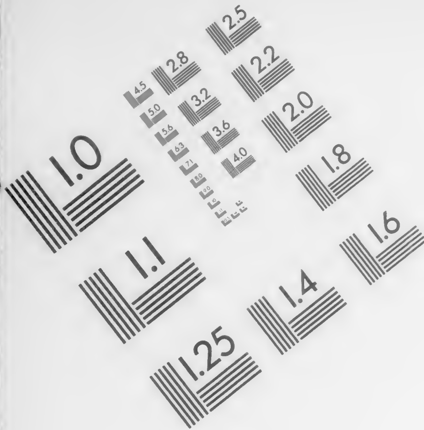


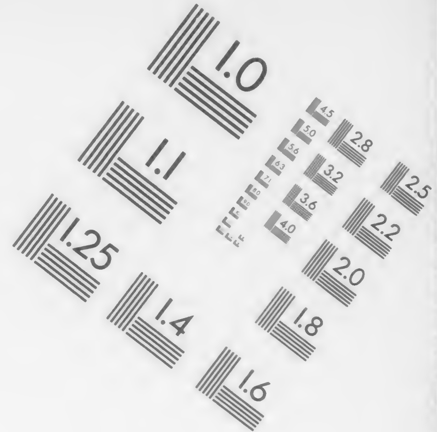
AIIM

Association for Information and Image Management

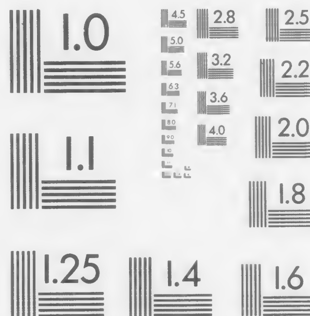
1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910

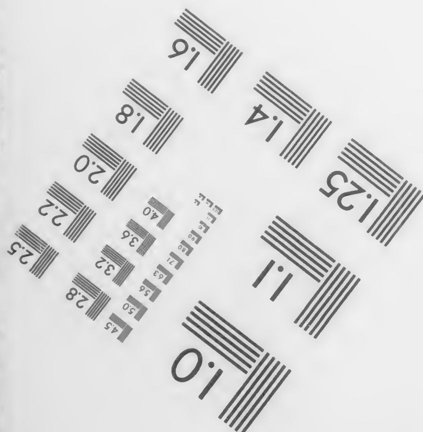
301/587-8202

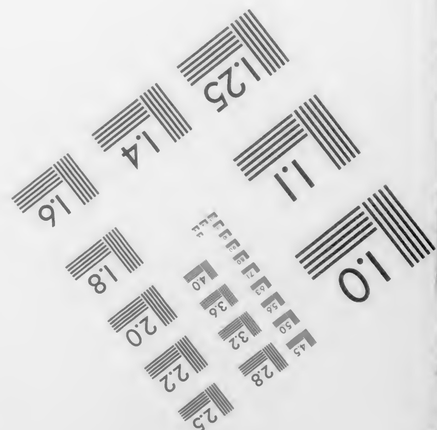




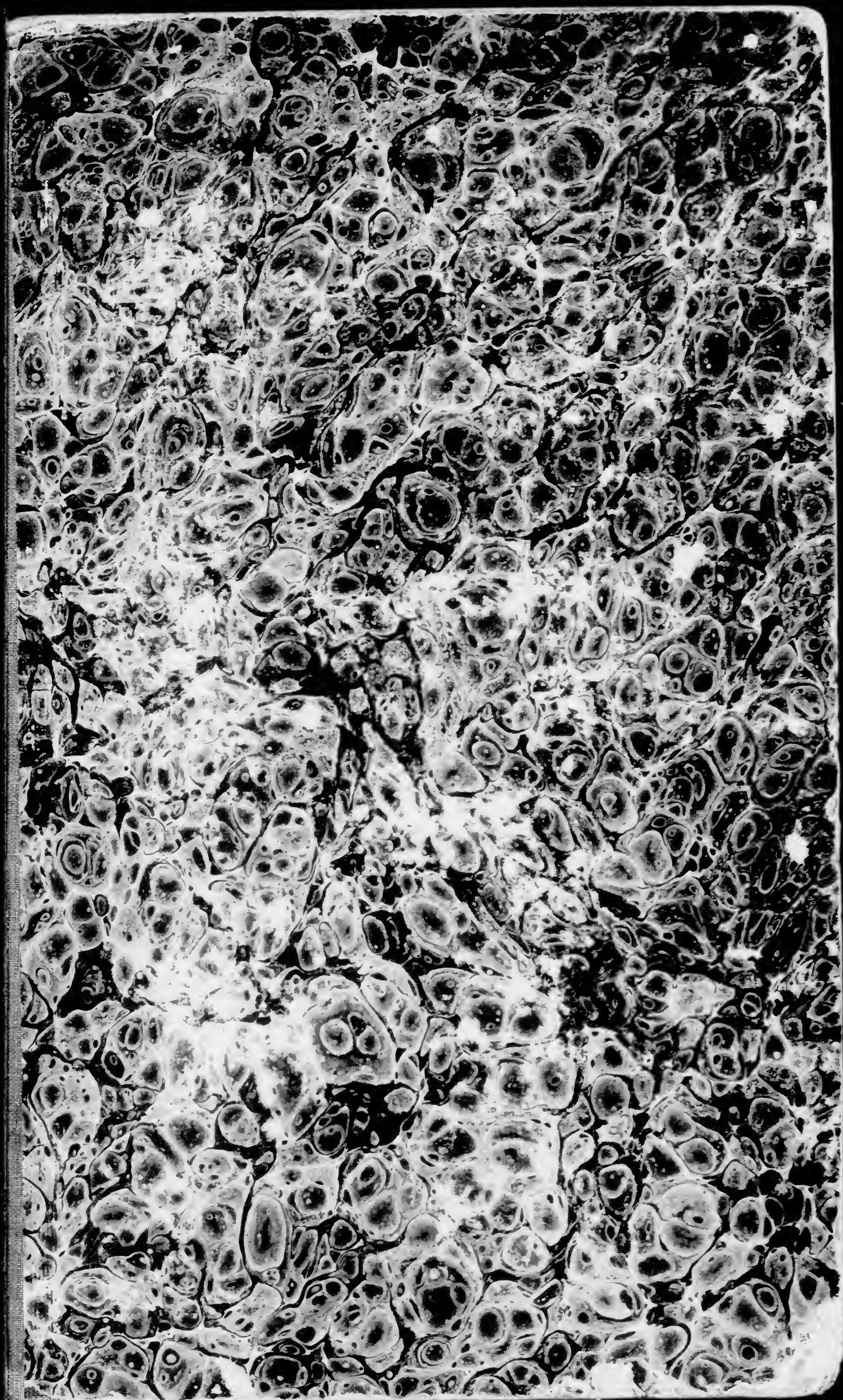








MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.



Grundriss

der

Logik und Metaphysik.

Für Vorlesungen

von

Dr. Johann Eduard Erdmann,
ordentlichem Professor der Philosophie an der Universität
Halle-Wittenberg.

Vierte, verbesserte, Auflage.

Halle,
Druck und Verlag von H. W. Schmidt.
1864.

Vorwort

zur ersten Auflage.

Was die Veranlassung gewesen ist, warum ich diesen Grundriss herausgebe, und wie ich ihn deshalb beurtheilt wünsche, darüber mich aussprechen, hiesse nur wiederholen, was ich meinem Grundriss der Psychologie (Leipzig bei Vogel 1840. p. III—V) vorangeschickt habe. Thäte ichs aber auch, es würde mich schwerlich vor Vorwürfen schützen, auf die, und zwar von ganz verschiedenen Seiten her, dieser Grundriss mehr gefasst seyn muss als jener. Die Gegner nämlich der *Hegel'schen* Philosophie werden, namentlich wenn sie der Sitte folgen, die beliebt zu seyn scheint, dass sie das Inhaltsverzeichniss allein lesen, nur eine Wiederholung dessen darin sehen, was *Hegel* gesagt habe, und es für ein *opus supererogatorium* halten, wenn ein Hegelianer, als hätte man nicht an *Hegels* Logik mehr als genug, eine zu schreiben unternimmt. In wie weit ich diesen Sectennamen verdiene, in wie weit nicht, das ist, ich gestehe es, bis jetzt meine geringste Sorge gewesen. Aber obgleich es fast den Anschein gewinnt, als werde, mit ihm belegt zu werden bald bedenklicher seyn, als unter die Ketzer und Gottlosen gerechnet zu werden, so gestehe ich doch auch offen, dass ich ihn nicht fürchte. Eben so gleichgültig wäre es mir, wenn sie mir bewiesen, Alles, was dies Compendium enthält, stehe schon bei *Hegel*. Vielleicht thäten sie mir damit sogar einen Gefallen.

Diesen Gefallen nun werden mir schwerlich diejenigen erweisen, vor denen dieser Grundriss sich zu fürchten hat aus dem entgegengesetzten Grunde. Ich meine Einige unter denen, welche sich als *Hegels* Anhänger bekennen. Diesen wird vielleicht anstössig seyn, dass ich mich ihm nicht eng genug angeschlossen habe. Bei dem dermaligen Zustande in der *Hegel'schen* Schule muss ich darauf gefasst seyn. Ganz zu geschweigen die

berühmt gewordene Eintheilung in linke und rechte Seite und in Centrum, steht es jetzt innerhalb derselben so, dass man in einer historischen Darstellung der *Hegel'schen* Logik Dinge ihr aufbürden kann, von denen sie sich Nichts träumen lässt, ja von denen sie das gerade Gegentheil behauptet, ohne doch den Namen eines Hegelianers von der strengen Observanz zu verlieren, während eine Abweichung in einem einzelnen *terminus* mit allgemeinem Zeterruf empfangen wird. Auf diese Gefahr hin muss ich erklären, dass ich mich in keinem Punkte für widerlegt halte, so lange man mir nur *Hegels* Autorität, und Sätze aus seinen Schriften entgenstellt. Ich will nicht dagegen streiten, dass, wo ich von seiner Darstellung abgewichen bin, diess geschehn sey, weil ich in den eigentlichen Sinn derselben nicht eingedrungen war. Man gestehe mir aber dagegen zu, dass es darum doppelt meine Pflicht war, meine Vorlesungen an einen Grundriss zu knüpfen, von dem ich gewiss weiss, dass ich ihn verstehe.

Ich wünsche diesem Grundriss billige Beurtheiler, die nicht darnach fragen, ob er so oder anders sich zu *Hegels* Philosophie verhalte, sondern einzig und allein darauf sehn, ob, was er enthält, wahr, und ob die Darstellung consequent sey. Dass bei der Darstellung der schwierigsten philosophischen Disciplin eine Menge von Fehlern aufzufinden seyn werden, davon bin ich selbst überzeugt; nur wünschte ich, es würde blos beurtheilt, was ich wirklich gesagt habe; Folgerungen kann ich mir nur gefallen lassen, wenn ich sie selbst gemacht habe. Auf einen Punkt möchte ich den billigen Leser selbst noch aufmerksam machen, auf die Weise nämlich, wie ich oft bei der Entwicklung eines Begriffs an die Sprache appellirt habe. Nicht nur deswegen, weil ein Fluch daran zu haften scheint, wenn in philosophischen Werken etymologisirt wird, gehen diese Appellationen selten auf die Etymologie zurück, und sind vielmehr an den Sprachgebrauch gerichtet, sondern weil jene höchstens zeigt, wie der Geist zu einem Gedanken gekommen ist, dieser dagegen, welchen Schatz von Gedanken das Volk, dessen Sprache es ist, besitzt. Die Uebereinstimmung nachweisen zwischen einem entwickelten Begriff und dem, was der Sprachgebrauch mit einem bestimmten Worte bezeichnet, heisst sich stets der Einheit bewusst bleiben mit dem Gesammtbewusstseyn seines Volks. Dies aber wissenschaftlich auszusprechen ist eine Hauptaufgabe der Philosophie.

Eben so sind aber von mir oft die *termini* anderer, namentlich älterer, philosophischer Systeme angeführt worden, und gezeigt, wie unsere Entwicklung ihren Gebrauch rechtfertige. Auch dies geschah nicht ohne Absicht: Wenn die Philosophie in unsern Tagen mit Recht dies mit zu ihrer Aufgabe gemacht hat, Alles als Moment zu enthalten, was in den frühern Systemen der denkende Geist sich erobert hat, ein System aber erst dann einen Gedanken erfasst hat, wo es den bestimmten *terminus* für denselben gefunden hat, so wird auch in der sich entwickelnden Terminologie nicht (wie Viele diese anzusehn scheinen) blosse Sprachverwirrung anzunehmen, sondern Vernunft nachzuweisen seyn. Sehr oft erscheint das Aendern der Terminologie in den verschiedenen Systemen — man denke nur an die Bestimmungen Subject, subjectiv u. a. — wie das Untereinanderschrein verschiedener Waldvögel; lernt man sie erst verstehn, so hört man in dem Geschrei oft ein sehr vernünftiges Wechselgespräch. Welche philosophische Disciplin aber hätte mehr den Beruf, dies Verhältniss zu eröffnen, als die Logik, deren Aufgabe zum grossen Theil nur die ist, die Bedeutung, die jeder philosophische *terminus* hat, kennen zu lehren.

Man sage nicht, dies heisse auf die Logik wenig Werth legen. Wissen, was man spricht, ist nichts Kleines. Ich meines Theils kenne nur Eins, was vielleicht darüber geht: Sprechen nur, was man weiss. Beides ist so selten, dass ich mir Glück wünschen würde, könnte ich durch diesen Grundriss und die sich ihm anschliessenden Vorlesungen bewirken, dass es häufiger würde.

Halle, am 12. Februar 1841.

Erdmann.

Vorwort

zur zweiten Auflage.

Der vorliegende Grundriss, zunächst nur bestimmt die Stelle von Dictaten bei meinen Vorlesungen zu vertreten, konnte sich kaum Hoffnung machen, von einem grössern Publikum beachtet zu werden. Er musste es daher mit Dank anerkennen, wenn auch ohne auf seinen Inhalt näher einzugehn, auf ihn aufmerksam gemacht wurde; mit doppeltem Dank, wenn dies von Männern geschah, welche die Ansichten seines Verf. nicht theilen, wie von *Weisse* und *Trendelenburg*. Der Letztere, der nicht darin irrt, dass ich auf seine logischen Untersuchungen Rücksicht genommen und, wo sie mich überzeugten, ihnen nachgegeben habe, macht mir eine Art Vorwurf daraus, dass ich dies „nicht erwähnt habe, sondern nur den Kundigen errathen lasse.“ Hätte ich aber mehr gethan, so hätte ich mir meine ganze Aufgabe verrückt. Es sind meistens Anfänger im philosophischen Studium, die ich zu meinen Zuhörern habe; welches Interesse kann es für sie haben, in solch eine Polemik eingeführt zu werden, ehe sie sich in den Standpunkt gefunden haben, von dem aus, und ehe sie die Ansicht kennen, gegen die ich polemisire? Was dann *Trendeleburg* weiter über diesen Grundriss, namentlich in Bezug auf sein Verhältniss zu *Hegels* Logik sagt, enthält eigentlich sich Widersprechendes. Einmal sagt er nämlich, „ich hätte fast durchgehends im Ausdruck geändert, allein durch solche Aenderungen würden die Einwände gegen die Sache schwerlich zum Schweigen gebracht.“ Dann aber sagt er, dass „die veränderten Ausdrücke auch eine Veränderung der Sache bedingen,“ und meine Logik darum „nicht mehr ganz *Hegels* alte Logik sey.“ Da nach meiner Ansicht Redeweise Denkweise ist, so kann ich

nur den zweiten Theil jener Behauptung gelten lassen; die blosse Herausgabe eines Grundrisses war, da doch *Hegels* Encyclopädie existirt, eine Erklärung, dass ich nicht ganz *Hegels* alte Logik geben wollte. Uebrigens glaubte ich schon durch das Vorwort zur ersten Auflage mich genugsam dagegen gesichert zu haben, dass man mich hinsichtlich jeder Aeusserung in *Hegels* Logik und jeder Abweichung von ihr solidarisch verpflichte. Endlich spricht *Trendelenburg* den Wunsch aus, es möchten doch „diese Differenzen in der *Hegel'schen* Schule offen zur Sprache kommen,“ welche „innerhalb der Schule auf ähnliche Weise zu ruhen scheinen, wie bisweilen die Kirche der innern Schismen vergass, wenn sie nach aussen mit Häretikern oder Heiden zu kämpfen hatte.“ Da jener Wunsch ausgesprochen wird bei Gelegenheit der Differenzen, die zwischen meiner und *Hegels* alter Logik Statt finden sollen, so sieht es fast aus, als werde mir vorgeworfen, dass ich jene Differenzen nicht zur Sprache brachte. Allein in einem Grundriss der Logik und Metaphysik, der das System der Vernunftverhältnisse darzustellen sucht, und nicht die Geschichte ihrer Auffassung, war schwerlich der Ort darüber zu sprechen; jene Forderung involvirt darum, mein Grundriss solle etwas ganz Anderes seyn, als er seyn wollte. Und wenn es auch — vielleicht — für mich von Wichtigkeit seyn sollte, darüber mir Rechenschaft zu geben, ob und worin ich von *Hegel*, oder von Solchen, die zu seiner Schule gerechnet werden, abweiche, so wäre diese Wichtigkeit eine nur subjective. Solche (objective) Bedeutung schreibe ich diesem Umstande nicht zu, dass ich darüber irgend Etwas, geschweige denn einen Grundriss zu Vorlesungen drucken liesse. Ueberhaupt kann ich aber nicht recht einsehn, welches Interesse gerade der Verfasser der logischen Untersuchungen hat, dass diese Differenzen der *Hegel'schen* Schule zur Sprache kommen. Bei andern Gegnern dieser Schule, welche nicht gern selbst Etwas thun wollen, finde ich es natürlich, dass sie es wünschen: Es ist viel bequemer zuzusehn, wie sich, nach jener Gascognergeschichte, zwei Bären gegenseitig auffressen, als sie zu tödten. Wie wenig es aber *Trendelenburg* um solche Bequemlichkeit zu thun ist, hat er durch seine Untersuchungen gezeigt. Lasse er darum der Schule die Tactik, worin er ihr — gewiss zum Aergerniss mancher frommen Seele — zugesteht, dass sie mit der Kirche übereinstimme! —

Mein Grundriss konnte also nicht darauf Anspruch machen, dass auf seinen Inhalt näher eingegangen werde. Geschah es

aber, so durfte er verlangen, dass dieser treu wiedergegeben werde. Das geschieht aber nicht, wenn Sätze aus dem Zusammenhange gerissen und in einzelnen Ausdrücken geändert werden. *Michelet* hat in seiner Entwicklungsgeschichte der neusten deutschen Philosophie Sätze aus diesem Grundriss hervorgehoben, um meinen Standpunkt zu characterisiren und zu widerlegen. Aber wie? Ich habe §. 113. von der Berechtigung der *Kantischen* Weltanschauung gesprochen. (*Michelet* sagt dagegen: Vielmehr muss sie durchaus umgestürzt werden. Als ob dies der Mühe lohnte, wenn sie gar nicht berechtigt wäre, ja als ob man überhaupt umstürzen könnte was nicht wirklichen Bestand gehabt hat?) — Im §. 114. hatte ich gesagt: Auch das Entgegensetzen von Wesen und Erscheinung, Diesseits und Jenseits beruhe auf einer berechtigten Kategorie. Aus diesen beiden §§. folgert nun *Michelet*, dass ich „die *Kantische* Transscendenz aus *Hegelschen* Kategorien ableite." Dies genügt denn, um nach dem (noch immer nicht zu Tod gehetzten) *Straussischen* Witz mir meinen Platz in der Deputirtenkammer der *Hegelschen* Schule anzuweisen. Wie Schade, dass *Michelet* nicht einen §. weiter las. Er hätte da gefunden, dass mit ausdrücklicher Rückweisung auf §. 113. jene Kategorien als unwahr und widerlegt bezeichnet werden. — So wenig ich sonst Beides vergleichen will, so ist doch im Resultat ein solches Citiren kaum besser als das Verfahrn, welches sich *Exner* neuerlichst gegen meinen Grundriss der Psychologie erlaubt hat. Dieser ist ihm so „hausbacken," dass er, im Gegensatz, das Conditorgebäck seiner Kritik mit Erdichtungen würzt. Ja er spricht diese mit solcher Zuversicht aus, dass selbst der besonnene *Drobisch*, einer solchen Keckheit sich nicht versehend, als „sehr treffende Bemerkung" in seiner empirischen Psychologie die Unwahrheit wiederholt, ich hätte den Somnambulismus und die Verrücktheit nicht als abnorme, sondern als nothwendige Zustände dargestellt, während mein Grundriss §. 35. und 44. ausdrücklich das Gegentheil sagt! —

Dass bei der Bestimmung, die ich diesem Grundriss gegeben hatte, die Nachricht, dass die erste Auflage bereits vergriffen sey, mich überraschte, wird man mir glauben. Die Nothwendigkeit, eine neue zu veranstalten, kommt mir eigentlich zu früh, da ich nur wenige Stimmen vernommen habe, die mich eines Bessern zu belehren suchen. Kommt mir doch die Schrift von *Weinholtz* über speculative Methode, in welcher, wie ich sehe, meine Darstellung des Urtheils sehr ausführlich beleuchtet

ist, in diesem Augenblick in die Hände, wo der Druck des Ganzen beendigt ist, und was ich eben schreibe in die Druckerei soll, so dass ich sie nicht einmal vor dem Druck dieser Vorrede lesen, geschweige denn berücksichtigen kann. Darum sind der Aenderungen in dieser zweiten Auflage nicht viele. Sie bestehn meistens in Zusätzen. Wo ich wirkliche Lücken fand (wie §. 31. 68. 86. u. a. a. O.) finden sie sich in den §§. selbst, wo ich glaubte zur Verdeutlichung Etwas hinzusetzen zu müssen, habe ich es in den Anmerkungen gethan. Dem letzten §. sind nähere Bestimmungen über das Verhältniss der Logik zu den andern Theilen der Philosophie hinzugefügt, deren eigentliche Stelle vielleicht der Anfang der Naturphilosophie seyn möchte, die ich aber vorzog, hier zu geben. Obgleich nämlich aus §. 3. hervorgeht, dass das Wort Metaphysik von mir nur in dem Sinne genommen wird, wie es die Aristoteliker des Mittelalters nahmen, so ist doch, seitdem durch *Wolff* Metaphysik die ganze theoretische Philosophie, ja seit *Kant* den Complex aller Kenntnisse *a priori*, d. h. eigentlich die ganze Philosophie bezeichnen soll, leicht dies Missverständniss zu fürchten, als werde durch eine Verschmelzung der Logik und Metaphysik die ganze Philosophie in Logik verwandelt. Bekanntlich behaupten viele Gegner des *Hegelschen* Systems, dies sey die eigentliche Lehre desselben. Und nicht nur dies. Auch unter seinen Anhängern gibt es Viele, bei welchen, sollten sie einmal eine encyclopädische Uebersicht des ganzen Systems geben, die übrigen Theile der Philosophie nur wie ausführlichere, mit empirischen Elementen versetzte, Wiederholungen der Logik aussehn möchten. Gibt man der Logik nicht die Bedeutung, welche nach meiner Ansicht ihr allein zukommt, nämlich die bei den Scholastikern die Metaphysik, bei *Wolff* die Ontologie hatte, so muss man consequenter Weise dazu kommen, die Lehre von der Objectivität an die Stelle der Naturphilosophie, die von der Idee an die Stelle der Geistesphilosophie, die absolute Idee an die Stelle des absoluten Geistes zu setzen. Darum ist ein Aufsatz wie der von *Biedermann* (über die Persönlichkeit Gottes in der *Zellerschen* Zeitschrift) nicht genug zu loben, weil er diese Consequenz wirklich zieht, und, wissend was er will, die Natur nicht als Daseyn der Idee, sondern als Objectivität des Begriffes auch bezeichnet. Mit solcher Consequenz und Bestimmtheit des Ausdrucks ist der Philosophie mehr gedient, als wenn man die (wie ich glaube bildlichen und nicht einmal sehr glücklich gewählten) Aussprüche *Hegels* festhalten will, die Logik habe die Bedeutung der speculativen Theologie oder: die Idee sey Gott vor Schö-

aber, so durfte er verlangen, dass dieser treu wiedergegeben werde. Das geschieht aber nicht, wenn Sätze aus dem Zusammenhange gerissen und in einzelnen Ausdrücken geändert werden. *Michelet* hat in seiner Entwicklungsgeschichte der neusten deutschen Philosophie Sätze aus diesem Grundriss hervorgehoben, um meinen Standpunkt zu characterisiren und zu widerlegen. Aber wie? Ich habe §. 113. von der Berechtigung der *Kantischen* Weltauschauung gesprochen. (*Michelet* sagt dagegen: Vielmehr muss sie durchaus umgestürzt werden. Als ob dies der Mühe lohnte, wenn sie gar nicht berechtigt wäre, ja als ob man überhaupt umstürzen könnte was nicht wirklichen Bestand gehabt hat?) — Im §. 114. hatte ich gesagt: Auch das Entgegensetzen von Wesen und Erscheinung, Diesseits und Jenseits beruhe auf einer berechtigten Kategorie. Aus diesen beiden §§. folgert nun *Michelet*, dass ich „die *Kantische* Transscendenz aus *Hegelschen* Kategorien ableite." Dies genügt denn, um nach dem (noch immer nicht zu Tod gehetzten) *Straussischen* Witz mir meinen Platz in der Deputirtenkammer der *Hegelschen* Schule anzuweisen. Wie Schade, dass *Michelet* nicht einen §. weiter las. Er hätte da gefunden, dass mit ausdrücklicher Rückweisung auf §. 113. jene Kategorien als unwahr und widerlegt bezeichnet werden. — So wenig ich sonst Beides vergleichen will, so ist doch im Resultat ein solches Citiren kaum besser als das Verfahrn, welches sich *Exner* neuerlichst gegen meinen Grundriss der Psychologie erlaubt hat. Dieser ist ihm so „hausbacken," dass er, im Gegensatz, das Conditorgebäck seiner Kritik mit Erdichtungen würzt. Ja er spricht diese mit solcher Zuversicht aus, dass selbst der besonnene *Drobisch*, einer solchen Keckheit sich nicht versehend, als „sehr treffende Bemerkung" in seiner empirischen Psychologie die Unwahrheit wiederholt, ich hätte den Somnambulismus und die Verrücktheit nicht als abnorme, sondern als nothwendige Zustände dargestellt, während mein Grundriss §. 35. und 44. ausdrücklich das Gegentheil sagt! —

Dass bei der Bestimmung, die ich diesem Grundriss gegeben hatte, die Nachricht, dass die erste Auflage bereits vergriffen sey, mich überraschte, wird man mir glauben. Die Nothwendigkeit, eine neue zu veranstalten, kommt mir eigentlich zu früh, da ich nur wenige Stimmen vernommen habe, die mich eines Bessern zu belehren suchen. Kommt mir doch die Schrift von *Weinholtz* über speculative Methode, in welcher, wie ich sehe, meine Darstellung des Urtheils sehr ausführlich beleuchtet

ist, in diesem Augenblick in die Hände, wo der Druck des Ganzen beendigt ist, und was ich eben schreibe in die Druckerei soll, so dass ich sie nicht einmal vor dem Druck dieser Vorrede lesen, geschweige denn berücksichtigen kann. Darum sind der Aenderungen in dieser zweiten Auflage nicht viele. Sie bestehn meistens in Zusätzen. Wo ich wirkliche Lücken fand (wie §. 31. 68. 86. u. a. a. O.) finden sie sich in den §§. selbst, wo ich glaubte zur Verdeutlichung Etwas hinzusetzen zu müssen, habe ich es in den Anmerkungen gethan. Dem letzten §. sind nähere Bestimmungen über das Verhältniss der Logik zu den andern Theilen der Philosophie hinzugefügt, deren eigentliche Stelle vielleicht der Anfang der Naturphilosophie seyn möchte, die ich aber vorzog, hier zu geben. Obgleich nämlich aus §. 3. hervorgeht, dass das Wort Metaphysik von mir nur in dem Sinne genommen wird, wie es die Aristoteliker des Mittelalters nahmen, so ist doch, seitdem durch *Wolff* Metaphysik die ganze theoretische Philosophie, ja seit *Kant* den Complex aller Kenntnisse *a priori*, d. h. eigentlich die ganze Philosophie bezeichnen soll, leicht dies Missverständniss zu fürchten, als werde durch eine Verschmelzung der Logik und Metaphysik die ganze Philosophie in Logik verwandelt. Bekanntlich behaupten viele Gegner des *Hegelschen* Systems, dies sey die eigentliche Lehre desselben. Und nicht nur dies. Auch unter seinen Anhängern gibt es Viele, bei welchen, sollten sie einmal eine encyclopädische Uebersicht des ganzen Systems geben, die übrigen Theile der Philosophie nur wie ausführlichere, mit empirischen Elementen versetzte, Wiederholungen der Logik aussehn möchten. Gibt man der Logik nicht die Bedeutung, welche nach meiner Ansicht ihr allein zukommt, nämlich die bei den Scholastikern die Metaphysik, bei *Wolff* die Ontologie hatte, so muss man consequenter Weise dazu kommen, die Lehre von der Objectivität an die Stelle der Naturphilosophie, die von der Idee an die Stelle der Geistesphilosophie, die absolute Idee an die Stelle des absoluten Geistes zu setzen. Darum ist ein Aufsatz wie der von *Biedermann* (über die Persönlichkeit Gottes in der *Zellerschen* Zeitschrift) nicht genug zu loben, weil er diese Consequenz wirklich zieht, und, wissend was er will, die Natur nicht als Daseyn der Idee, sondern als Objectivität des Begriffes auch bezeichnet. Mit solcher Consequenz und Bestimmtheit des Ausdrucks ist der Philosophie mehr gedient, als wenn man die (wie ich glaube bildlichen und nicht einmal sehr glücklich gewählten) Aussprüche *Hegels* festhalten will, die Logik habe die Bedeutung der speculativen Theologie oder: die Idee sey Gott vor Schö-

pfung der Welt — (wobei man noch dazu vergisst, dass *Hegel* auch sagt, Gott vor der Schöpfung der Welt sey nicht Gott) — u. s. w., ohne doch den Muth zu haben, Ernst damit zu machen, und denen Recht zu geben, die man als Pantheisten perhorrescirt.

Halle, am 13. Mai 1843.

Erdmann.

Vorwort

zur dritten Auflage.

Tempora mutantur! Wer hätte vor zwanzig Jahren geglaubt, dass die Wissenschaft der Logik einer Apologie bedürfen werde? Erregte es auch bei dem Besonnenen ein Lächeln, wenn *Hegel* wegen seiner Logik als Incarnation des Logos bezeichnet ward, so stand doch bei Allen, die zu seiner Schule gehörten, dies fest, dass die Logik das Fundament aller philosophischen Erkenntniss sey. Und nicht nur bei diesen; selbst die Gegner, welche dieser Schule den Vorwurf machten, sie verwandle alle Philosophie in blosse Logik, gaben zu, dass sie die Basis für alles philosophische Wissen abgebe. So kam es, dass während des ersten Quinquenniums nach *Hegels* Tode die philosophische Literatur besonders dort Interessantes darbot, wo logische (metaphysische) Untersuchungen angestellt wurden. Als, seit dem Ercheinen von *Strauss'* Epoche machendem Werk, das Interesse sich mehr auf die theologischen Fragen wandte, lag es in der Natur der Sache, dass es von den fundamentalen Untersuchungen mehr abgezogen ward. Ueber die Vernunftwissenschaft kam, was höher ist als alle Vernunft — der Witz. Sogenannte Hegelianer fingen an über die Brahmanen der Logik zu spötteln, dies gab Manchem der Jüngern und Ungeduldigern die Hoffnung, man könne auch ohne die Vertiefung in jene Veda's die Vorrechte der Priesterkaste geniessen; es war viel angenehmer und leichter durch

die Hallischen Jahrbücher die *Hegelsche* Philosophie kennen zu lernen, als durch die *trois coquins de volumes*. Dabei blieb es nicht. Aus den Principien der *Hegelschen* Philosophie selbst sollte folgen, dass die Logik verworfen werden müsse. Sey ja doch nach derselben die Natur die Wahrheit der logischen Idee, und also diese nichts Andres als nur ein abstractes Fachwerk, das nur Bedeutung habe sofern dabei an jenes Höhere mit gedacht werde. Mit Jubel ward diese Entdeckung begrüsst. Aller Orten erscholl der Ruf, man solle aus der dürren Haide der Abstraction sich retten, und auf die „grüne Weide des Lebens" sich werfen. (Man vergass dabei, dass es Mephistopheles ist, der den Menschen so auf Grünfutter anweist). Den Todesstoss endlich glaubte man der Logik zu versetzen, als man herausbrachte, sie sey durch und durch romantisch, denn da die Kategorien alle aus der Theologie abgezogen, die Theologie aber nur der romantisch-reactionäre Versuch seyn sollte, die Religion überhaupt, die christliche insbesondere, festzuhalten, so war Jenes freilich die nothwendige Folge. Wie daher vor achtzehn Jahren die *Hegelsche* Philosophie mit der Revolution und Cholera als eine dritte Seuche zusammengestellt wurde, so sollte jetzt das Festhalten an der Logik als eine dritte Bornirtheit erscheinen neben dem Patriotismus, welcher in der allgemeinen Militairpflichtigkeit und der Religion, welche in dem allgemeinen Priesterthum ihren Ausdruck gefunden haben. Dass, wo so laute Stimmen sich erhoben, das logische Studium vernachlässigt wurde, war begreiflich. Es scheint mir aber nicht, als habe durch diese Vernachlässigung das Philosophiren und die philosophische Literatur gewonnen.

Wie sehr nämlich sich jede Lücke in der kritischen Betrachtung der Kategorien bestraft, davon zeigte die *Hegelsche* Schule, als sie allein das grosse Wort führte, ein lehrreiches Beispiel: Weil *Hegel*, aus Gefälligkeit gegen den gewöhnlichen Gebrauch, die concrete Einheit von Allgemeinem und Besonderem das Einzelne genannt hatte, war er genöthigt das, was der gemeine Sprachgebrauch allein so zu bezeichnen pflegt, und das ganz davon Verschiedene, was er so nennt, durch Distinctionen auseinander zu halten, und so spricht er von Jenem als dem unmittelbaren Einzelnen, von Diesem dagegen als von dem wahren, ja sogar als von dem allgemeinen (!) Einzelnen. Auch wo er diese nähern Bestimmungen weglässt, ist er sich des Unterschiedes beider Begriffe doch stets bewusst. Ganz anders dagegen gestaltet sich die Sache bei Vielen seiner Schüler. Da wird das Einzelne ein schillernder Begriff, mit dem gemacht wurde, was man wollte: Um die Unsterblichkeit zu leugnen ward

geltend gemacht, der Mensch sey ein blosses Einzelnes; dagegen in der Politik ward darauf aufmerksam gemacht, das Recht des Einzelnen sey das Höchste. So gelang es vermöge dieses Begriffs einen Tragelaphos zu Stande zu bringen, der erstaunenswürdig ist: einen Pantheismus nämlich mit revolutionären Tendenzen. Niemand würde über eine solche Verbindung sich mehr wundern als *Spinoza*. Weil dieses Beispiel nur die unterlassene kritische Erörterung einer Kategorie, und zugleich eine Schule betrifft, von der Viele behaupten, sie gehöre der Vergangenheit an, so muss weiter darauf aufmerksam gemacht werden, wohin die Vernachlässigung des logischen Studiums überhaupt geführt hat. Die neuere philosophische Literatur Deutschlands leidet, mit wenigen Ausnahmen, an einer Schwerverständlichkeit, die nicht, wie etwa bei *Hegels* Werken, ihren Grund in der Fülle und Tiefe der Gedanken hat, sondern in dem vagen und unbestimmten Ausdruck. Sieht man genauer zu, so kommt dies dadurch, dass die meisten philosophischen Schriften unserer Tage sich nur in logischen Kategorien bewegen. Immanenz und Transscendenz, Substanzialität und Subjectivität, und wie diese Schlagworte vieler unserer heutigen Philosophen heissen mögen, sind Beispiele. Dass aber die, welche am wenigsten die logischen Kategorien gemustert und kritisch erörtert haben, sie am häufigsten als das Höchste anwenden, ist eben so wenig zu verwundern als es ist, dass die Ungebildeten, d. h. die am wenigsten zu abstrahiren vermögen, am Meisten sich in abstracten Ausdrücken bewegen. (Köstlich hat dies *Hegel* in seinem launigernsten Aufsatz: wer denkt abstract? durchgeführt). Wer aber die eigentliche Bedeutung dieser Gedankenbestimmungen erkannt hat, der weiss auch, dass bei aller ihrer Wichtigkeit, sie noch sehr wenig geben, dass man sehr gut wissen kann was Subjectivität ist, ohne den Begriff der Persönlichkeit zu haben, sehr gut wissen was Idealität ist, ohne darum die Natur des Lichts zu kennen u. s. w., freilich aber nicht umgekehrt. Hierin liegt mit ein Grund warum *Feuerbachs* Schriften, namentlich auf die Jüngern, einen grösseren Einfluss äussern als die meisten jetzt erscheinenden. Er hat zu lange sich mit den Kategorien ernsthaft beschäftigt, als dass er logische Abstractionen bieten könnte, und Herz, Sinnlichkeit, Liebe u. s. f. sind als psychologische Bestimmungen concreter und darum dem natürlichen Sinne befreundeter, als blosse Kategorien. Es gibt nur ein Mittel sich vom abstracten Denken zu befreien, es besteht darin, sich mit ihm vertraut zu machen, in ihm zu versiren aber lehrt nur die Logik.

In dieser meiner Ueberzeugung liegt nun auch die Recht-

fertigung dafür, dass ich, da die frühern vergriffen, eine dritte Ausgabe des vorliegenden Grundrisses veranstalte. Gern hätte ich bei derselben das Lob verdient, welches den beiden andern mein verehrter Freund *Trendelenburg* unverdienter Weise gegeben, dass nämlich in denselben die Logik noch mehr ins Kurze gezogen sey, als in *Hegels* Encyclopädie. Es ist mir aber nicht möglich gewesen. — (Ich nenne dies Lob unverdient, denn sieht man von den Einleitungen ab, wie man um so mehr muss als der „Vorbegriff" bei *Hegel* kritisch-historische Untersuchungen enthält, welche zum Verständniss des ganzen Systems und nicht der Logik allein dienen sollen, so hat *Hegel* die Logik in 160 §§. auf 111 Seiten abgehandelt. Ich habe es nicht vermocht weniger als 206 §§. zu haben, die in der zweiten Auflage 163 Seiten einnahmen). — Die Veränderungen, die ich vorgenommen habe, bestehen meistens in Zusätzen. Auf eine Lücke in der Betrachtung des quantitativen Verhältnisses. — das arithmetische Verhältniss war gar nicht berücksichtigt — hat mich einer meiner Zuhörer aufmerksam gemacht, dem ich dafür danke. Ganz umgearbeitet ist der Abschnitt über Nothwendigkeit und die Lehre von den Schlüssen; durch die Umstellung der zweiten und dritten Schlussfigur ist nicht nur die Uebereinstimmung mit der gewöhnlichen Bezeichnung wieder hergestellt, sondern was mir wichtiger ist, der Parallelismus mit den verschiedenen Formen des Urtheils mehr hervorgetreten. Um dieses willen sind auch Veränderungen in der Exemplification vorgenommen.

Halle, am 11. März 1848.

Erdmann.

Vorwort

zur vierten Auflage.

Eine vierte Auflage von diesem Grundrisse zu erleben hatte ich nicht gehofft. Eben darum schulde ich doppelten Dank denen, die sie nöthig machten, den Lesern desselben. Ich glaube denselben nicht besser abstatten zu können, als wenn ich hier auf die Veränderungen hinweise, welche ich für die wesentlichsten

halte, damit wenn Einer früher nicht Gesagtes lesen will, ich ihm die Mühe des Aufsuchens abkürze. Der Uebergang vom ersten zum zweiten und vom zweiten zum dritten Theil, so wie die Anfangsparagraphen im zweiten und dritten Theil sind ganz umgeändert. Eben so im ersten Theil die Paragraphen, welche das Bestimmtseyn betreffen, so wie die, in welchen der Uebergang zur Quantität gemacht und wieder die, durch welche zum quantitativen Verhältniss übergegangen wird. Dann ist durchgehends mehr als in den früheren Ausgaben hervorgehoben, wie das Anwenden gewisser Kategorien eine gewisse Weise des Denkens gibt, dem eben darum der Gebrauch gerade dieser nicht verwehrt werden darf. Ich glaubte dadurch vor der Ungerechtigkeit zu schützen, die so oft ein Standpunkt des Denkens gegen den anderen zeigt, indem er Kategorien die ihm selbst freilich nicht genügen sollen, auch dem anderen entreissen möchte. Die Polemik der Empiriker gegen teleologische Betrachtung die oft so weit geht, dass man fast glauben sollte, dieselben hätten nie das Wörtchen wozu? in den Mund genommen, hat zu ihrem, nicht minder einseitigen, Gegenstück, dass ihnen oft im Namen der Philosophie zugerufen wird, sie sollten nicht von Kräften sprechen u. dgl. Was ich sonst über diesen Grundriss und seinen Gegenstand zu sagen hätte, findet sich in den Vorreden zu den früheren Auflagen, die ich eben deswegen wieder habe abdrucken lassen.

Halle, am 3. November 1863.

Erdmann.

Inhalt.

Einleitung.

§. 1.

Da die Vereinigung der Logik und Metaphysik im Verhältniss zu der langen Zeit, wo beide von einander getrennt behandelt wurden, noch etwas Neues genannt werden muss, da auf der andern Seite neuere Werke sie als etwas Antiquirtes darstellen, so haben die einleitenden Betrachtungen nicht nur die Einwände, die man gegen jede dieser beiden Disciplinen zu machen pflegt, sondern auch die, welche gegen ihre Vereinigung vorgebracht werden, zu beleuchten.

§. 2.

Die alte (oder Schul-) Logik, die meistens als Beschreibung[1]) des richtigen Denkens oder auch als Anweisung[2]) dazu angesehen wurde, verlor die Achtung, die sie durch zwei Jahrtausende genossen hatte, seit man einzusehen glaubte, dass sie nicht nur unnütz sei, indem sie doch nur lehre, was Jeder ohnedies könne, sondern sogar schädlich, indem, wenn ihre Regeln (die allerdings nur für das endliche Denken richtig sind) [3]) in den höchsten Gebieten des Wissens befolgt würden, dies zu einer abstract verständigen Behandlung[4]) der Philosophie führen müsse. Dem allgemein gefühlten Bedürfniss einer Reform derselben konnte das Ausstatten mit fremden[5]) Elementen nicht genügen, sondern nur die Darstellung einer Logik als Wissenschaft, welche die Regeln der alten Logik nicht sowol zu verwerfen, als zu begreifen, und wenn jene nur das endliche Denken

berücksichtigte, so auch das freie oder absolute Denken zu betrachten hat [6]).

1) Der Vater der Logik, *Aristoteles*, hat sich „wie ein Naturbeschreiber" verhalten. 2) Daher im Mittelalter die Frage, ob die Logik eine Kunst oder eine Wissenschaft sei. Sie liegt auch dem Kantischen Unterschiede zwischen Canon und Organon zu Grunde. 3) Endliches Denken ist Denken eines fertigen Gegenständlichen; solche Gedanken werden in Sätzen ausgesprochen, und aus der Analyse des Satzes leitet *Aristoteles* die ersten logischen Bestimmungen ab. 4) Die Zeit, wo man den Verstand so herabsetzte, war darum auch der Logik feindselig gesinnt. 5) Solch fremdes Element bringt z. B. die Vereinigung der Psychologie mit der Logik in die letztere. 6) Dies ist die Aufgabe, die sich *Hegel* bei seiner Reform der Logik stellte.

§. 3.

Die Metaphysik — nur *per accidens* so genannt statt der frühern Bezeichnung der *πρώτη φιλοσοφία* — bald als die Lehre von dem Seyn oder auch von dem Wesen der Dinge (daher auch Ontologie), bald als die Wissenschaft von dem über das Sinnliche Hinausgehenden bezeichnet, konnte als der eigentliche Mittelpunkt der Philosophie nur so lange gelten, ja überhaupt nur so lange bestehn, als man die Erkennbarkeit des Wesens der Dinge oder des Uebersinnlichen zugab. Die *Kantische* Reform der Philosophie hatte daher die Folge, dass die frühere Metaphysik als etwas Unmögliches erschien. Auf welcher Grundlage die Einwände gegen sie beruhen, und also die Stärke derselben, hat die Logik selbst zu prüfen (s. §. 40.). Zwar haben diese Einwände dadurch, dass sie allgemein herrschende Zeitvorstellungen geworden sind, eine grosse Gewalt bekommen, allein ehe sie bewiesen sind, sind sie als blosse Vorurtheile der Zeit zu betrachten, und zunächst steht der Versicherung, dass die Metaphysik unmöglich sei, die Versicherung neutralisirend gegenüber, sie sei möglich.

§. 4.

Die Verbindung endlich der Logik und Metaphysik scheint, da jene das Denken, diese das Seyn zu ihrem Gegenstande hat, wegen des Gegensatzes von Subjectivem und Objectivem unstatthaft. Dieser Gegensatz selbst wird sich zwar als unwahr erweisen, aber erst innerhalb der Logik selbst. Er ist daher, weil er sich, namentlich in der neuern Zeit, der Vorstellung aller Gebildeten bemächtigt hat, vorläufig dadurch unschädlich zu machen, dass man nachweist, wie eben diese Vorstellung ihm doch nicht als ein so unbestrittenes Axiom gelten lässt, wie sie selbst meint. Dieser Nachweis ist natürlich kein Beweis für das Gegentheil, sondern soll nur ein Vorurtheil durch ein anderes neutralisiren.

§. 5.

Reflectirt man nämlich darauf, was denn das Denken, mit dem die Logik zu thun haben soll, ist, so versteht man darunter die Thätigkeit des Geistes, die zu ihrem Producte das Allgemeine hat. Da ferner der Geist sich im Denken als Allgemeines verhält, so ist der Ausdruck „Denken ist die Thätigkeit des Allgemeinen" in seinem doppelten Sinne richtig. Das Nachdenken oder die denkende Betrachtung eines Gegenstands verallgemeinert also denselben, d. h. verändert ihn. Dennoch aber glauben wir durch das Nachdenken das Wesen des Dinges inne zu bekommen, der Sache selbst inne zu werden.

Warum eine solche Veränderung mit dem Gegenstande vorgenommen werden muss, um sein Wesen zu erkennen, wird später, wo von dem Wesen überhaupt gehandelt wird, noch deutlicher. s. §. 87. Anm. 2.

§. 6.

Da nun aber, was wir durch das Denken inne bekommen, nichts Andres seyn kann als Gedanke, d. h. etwas Subjectives, zugleich aber wir meinen, durch das Denken die Sache inne zu bekommen, die Sache in ihrer Wahrheit, d. h. etwas Objectives, so liegt also in unserem gewöhnlichen Bewusstsein, dass es Denkbestimmungen gebe, welche eben sowol subjective Gedanken als auch zugleich objective Verhältnisse der Wirklichkeit sind [1]). Diese subjectiven und objectiven Gedanken nennen wir, zum Unterschiede von bloss

subjectiven Gedanken oder Einfällen, Kategorien[2]), und verstehen darunter nicht mit *Kant* bloss sogenannte Stammbegriffe, sondern eben so auch Stammverhältnisse, womit wir uns dem *Aristotelischen* Begriffe der Kategorien wieder annähern. Lässt sich nun nachweisen, dass was die Ontologie und Metaphysik enthielt, eben so wie der Inhalt der alten Logik nur in Kategorien besteht, so ist damit auch nachgewiesen, dass eine Trennung beider eine gewaltsame Abstraction ist, die zwar unter Umständen zweckmässig[3]) seyn kann, nicht aber durch die Natur der beiden Disciplinen bedingt ist. Damit ist also die oben §. 4. ausgesprochene Bedenklichkeit beseitigt.

1) Die blosse Reflexion auf uns allen geläufige Vorstellungen zeigte also, dass jener Gegensatz von Subjectivem und Objectivem kein absoluter ist. 2) Anstatt Kategorie kann man wol auch das Wort Gedanke als blossen Singular nehmen. 3) Die Zweckmässigkeit einer Trennung des formell Logischen von dem Metaphysischen ist eine pädagogische für das Subject. Aehnlich wird das Wort in Buchstaben zerrissen dem Kinde dargestellt, damit es lerne ganze Worte lesen.

§. 7.

Die wissenschaftliche Betrachtung fordert Vollständigkeit des Inhalts. Die Wissenschaft von den Kategorien wird daher alle Kategorien aufzustellen haben. Ihr Complex kann Vernunft[1]) genannt werden und darum sie selbst Vernunftverhältnisse. (Das Wort Idee[2]) bezeichnet auch nur das System der Vernünftigkeit.) Kein Name[3]) ist für diese Wissenschaft passender als der der Logik, weil er etymologisch eben so sehr auf die objective als auf die subjective Natur ihres Inhalts hinweist[4]), und weil sie gar nichts enthält als die Gesetze und Formen, an die das Denken gebunden ist[5]).

1) In der Welt ist „Vernunft" heisst (objectiver) Zusammenhang. Wir denken mittelst der „Vernunft" heisst: vermöge der Kategorien. 2) Das Wort Idee ist eben so wie das: Vernunft zunächst nur ein Name; was die Idee ist, zeigt sich in der ganzen Logik, also erst am Ende derselben. 3) Für die Verbindung der Logik und Metaphysik, die Schleiermacher versucht hat, war in jeder Beziehung der Name Dialektik der passendste. Der Platonische, Aristotelische und Stoische Sinn der Worte verbindet sich bei ihm. 4) λόγος ähnlich wie *ratio*. 5) Man kann daher nicht sagen, dass Hegel das Wort dem gewöhnlichen Sprachgebrauch zuwider gebraucht habe.

§. 8.

Die eigenthümliche Schwierigkeit der Logik liegt darin, dass, da man sich der Kategorien fortwährend bedient, eine Abstraction dazu nöthig ist, gerade sie selbst zum Gegenstand der Betrachtung zu machen. In der Ungewohntheit, das, was einem das Bekannteste scheint, zu betrachten, und anstatt auf die Gegenstände, über die man sonst vermittelst der Kategorien nachdenkt, auf diese selbst die Aufmerksamkeit zu richten, hat das Meiste von dem seinen Grund, was man die Unverständlichkeit der Logik nennt. Jene Ungewohntheit lässt immer wünschen, dass man sich doch, wie man gewohnt ist, bei den Kategorien Etwas (Andres, nämlich den Gegenstand) denken könnte, statt dass es sich darum handelt, eben nur sie zu denken.

§. 9.

Was seine Schwierigkeit ausmacht, darin liegt aber eben so auch die Wichtigkeit oder der sogenannte Nutzen des logischen Studiums. Als wissenschaftliche Kritik der im Denken angewandten Kategorien lehrt die Logik die wahren von den unwahren Kategorien unterscheiden[1]), so wie erkennen: in welchem Gebiete des Wissens gewisse Kategorien Geltung haben, in welchem nicht[2]). Als alle Kategorien befassend, schützt sie vor der Beschränktheit, nur in einem oder einigen Vernunftverhältnissen Vernunft anzuerkennen. Zu dieser materiellen gesellt sich die formelle Wichtigkeit. Als Gewöhnung daran, mit blossen Kategorien zu thun zu haben, ist das logische Studium die Zucht für das Bewusstseyn, und dient zur Uebung und Propädeutik[3]) für das Subject, das an die Philosophie herantritt: in allen diesen Beziehungen ist die Logik die eigentliche Fundamentalphilosophie, oder bildet den ersten Theil des Systems der Philosophie.

1) Eine Kategorie kann in sich selber *unwahr* seyn, und bei Anwendung einer solchen *muss* das Resultat des Denkens falsch werden. 2) Man wende z. B. Kategorien, die in der Naturbetrachtung richtig sind, aufs Geistige an, so wird das Resultat schief. 3) Wenn man die Logik als *blosse Gymnastik* des Denkens ansieht und anwendet, so muss freilich von der objectiven (metaphysischen) Bedeutung des Gedankens abgesehen und er selbst nur insofern betrachtet werden, als er durch das Denken des Subjects hervorgebracht wird (s. §. 7. Anmerk. 1.). Wie alle Gymnastik, so gehört auch die nur übende Logik in die Schule. Die Schul- oder Gymnasiallogik ist Gegenstand des Lernens und der Uebung, nicht des wissenschaftlichen Studiums.

§. 10.

Der letzte Ausdruck gibt, so weit dies vor Abhandlung derselben geschehen kann, das *Verhältniss der Logik zu den andern philosophischen Disciplinen* an. (Vgl. §. 233.) Es hat dieselbe nicht nur mit den Formen der Wahrheit zu thun, sondern mit dieser selbst, mit den Kategorien als den „Seelen der Wirklichkeit,“ zugleich aber sind sie die *blossen* Seelen, und die Logik führt darum in ein „Schattenreich“ ein. Die Logik ist darum nicht die ganze Wissenschaft, sondern nur die *Grundlage* derselben.

Vor zwei Klippen hat sich die Darstellung zu hüten, *einmal* davor, dass die Logik nur formell genommen werde, und zur leblosen Abstraction werde. Ihr gegenüber gilt, dass die Logik die *ganze* Wahrheit im Keim enthalte. *Dann* davor, dass dem Subject in diesem Schattenreich so wohl werde, dass es nach dem belebenden Blute der concreteren Theile der Philosophie nicht mehr verlangt. Hier heisst es, dass die Logik nur den Keim der Wahrheit darstellt.

§. 11.

Ist die Logik die *Wissenschaft* (§. 2.) von den Kategorien oder dem Gedanken, so wird von ihr gelten, was von der Wissenschaft überhaupt gilt. Da von dieser zunächst nur bekannt ist, was in der gebildeten Vorstellung liegt, so ist darauf zu reflectiren. Von der *Wissenschaft* als einem System von Gewusstem [1]), und nicht einem blossen Aggregat,

wird gelten müssen, was vom Wissen überhaupt, dass sie sich nicht damit begnügen darf zu erkennen, *dass* Etwas sich so oder anders verhalte, sondern es mit der *Nothwendigkeit* dieses Verhaltens zu thun hat [2]). Unsere Vorstellung von Nothwendigkeit ist daher zu analysiren und Folgerungen daraus zu ziehen.

1) Das Wort ist analog gebildet wie Landschaft, Ritterschaft u. s. w., und bedeutet, wie sie, einen in sich geschlossenen Körper. 2) Des *Aristoteles* Unterschied zwischen dem ὅτι und διότι hebt den wesentlichen Charakter des Wissens richtig hervor.

§. 12.

Da in dieser Analyse sich zeigt, dass von Nothwendigkeit nur dort gesprochen werden kann, wo *zwei* (z. B Begründendes und Begründetes) *untrennbar verbunden* oder identisch [1]) *sind*, und hierin allein die Nothwendigkeit besteht, so wird man, um etwas in seiner Nothwendigkeit zu erkennen, da doch das Nothwendige *ist*, es *erstlich* fassen müssen in dieser seiner festen Bestimmtheit und Einheit mit sich. Die Betrachtung, indem sie dieses Moment hervorhebt, ist *verständige* Betrachtung [2]); *einseitig* geltend gemacht gibt sie die Ansicht, die *Dogmatismus* [3]) genannt wird.

1) Identität ist untrennbare Verbindung, nicht Einerleiheit. 2) Das verständige Element ist ein wesentliches in der philosophischen Betrachtung. Wo es zurücktritt, zerfliesst Alles in nebuloser Unbestimmtheit. Dies vergessen die, welche den *Verstand* schlecht zu machen suchen. 3) Mit Recht ist als Charakter des Dogmatismus dies angegeben worden, dass er im Interesse für die Bestimmtheit an dem *aut aut* festhalte. Indem er Alles in seine festen einfachen Bestimmtheiten zerlegt, hat der Dogmatismus einen abstracten Charakter. In der sogenannten Verstandes-Metaphysik der *Wolfschen* Schule tritt dies Moment in seiner grössten Einseitigkeit hervor.

§. 13.

Eben so aber enthält das Nothwendige *zweitens* unterschiedene Bestimmungen (jene Dualität §. 12.) in sich, indem es nur dadurch die Bewegung enthält, die zur *Nothwendig-*

keit gehört. Die verständige Betrachtung reicht daher nicht aus, sondern es muss wie auf seine ruhige Bestimmtheit, eben so auch auf den Widerspruch in dem Gegenstande hingewiesen werden. Dies zu thun ist die Aufgabe der Reflexion [1]), welche, einseitig geltend gemacht, den diametralen Gegensatz zum Dogmatismus, den Skepticismus [2]) gibt.

1) Das Moment, das die Reflexion hervorhebt, bezeichnet *Hegel* als das dialektische oder negativ vernünftige. 2) Wenn der Dogmatismus daran festhielt, dass der Gegenstand sei, und also sich nicht widerspreche, so behauptet der Skepticismus, dass der Gegenstand sich widerspreche und also nicht seyn könne.

§. 14.

Es ist aber das Nothwendige drittens beides zumal, es ist und enthält den Widerspruch in sich. Darin ist es etwas Concretes [1]). Das combinirende Moment ist daher in der Betrachtung eben so wesentlich, wie die beiden anderen. Auch dieses aber, welches im Praktischen dem gesunden Menschenverstand ein solches Uebergewicht über alle Abstractionen (d. h. Einseitigkeiten) gibt, kann in der Wissenschaft einseitig hervorgehoben werden auf Kosten der andern, und dies geschieht nicht nur auf dem Standpunkt des sogenannten *common sense*, sondern auch auf dem der intellectuellen Anschauung, und endlich auch in *Jacobi's* unmittelbarem Wissen, welche beiden letztern sich dem verständigen Denken eben so sehr wie der Reflexion entgegenstellten [2]).

1) Das Abstracte ist, was nur eine, das Concrete, was mehrere Bestimmungen in sich enthält. 2) Die Zeit ist kaum vorüber, wo Reflexions-Philosophie das gebräuchlichste Scheltwort war.

§. 15.

Vollständig gefasst wird das Nothwendige nur dann, wenn alle diese Momente zu ihrem Rechte kommen, d. h. durch speculative Betrachtung (vergl. m. Grundr. d. Psychologie §. 122.), oder indem es begriffen wird [1]). Dies geschieht, indem der Gegenstand zuerst genommen wird wie

er ist, dann wie er sich widerspricht, endlich wie er die concrete Identität der Entgegengesetzten ist.

1) Nennt man die Virtuosität im Fixiren: Verstand, die im Zerlegen: Scharfsinn, die im Combiniren: Witz, so wird der speculative Tiefsinn sie alle zu vorausgesetzten Momenten haben.

§. 16.

Nimmt man aber den Gegenstand so, so ist er zuerst etwas Andres als nachher oder endlich; was er aber nachher ist, zeigt sich bei näherer Betrachtung als sein eigentliches Seyn. Ein Begreifen wird daher nur dann Statt finden, wenn in dem zu begreifenden Gegenstande ein Widerspruch entdeckt wird zwischen dem, als was er zunächst zu nehmen, und dem, was seine eigentliche Bedeutung ist. In diesem Falle wird erkannt werden, dass der Gegenstand richtig genommen wird, nur wenn man ihn nachher anders fasst als vorher. Darin aber ist gesagt, dass er nachher anders seyn muss als vorher. Das heisst: die Erkenntniss jenes Widerspruchs wird zeigen, dass der Gegenstand sich so verändern müsse, dass er wirklich zu dem wird, was er eigentlich ist. Ist dies geschehen, so ist auch jener Widerspruch gelöst. Da nun aber das Werden eines Gegenstandes zu dem, was er eigentlich ist, Entwicklung ist, so folgt aus den eben angestellten Reflexionen (§. 12—16), dass Etwas begriffen und also (§. 15.) als nothwendig erkannt wird nur indem man es in seiner Entwicklung erkennt.

§. 17.

Erkennt man gleich Etwas als nothwendig nur indem man es in seiner Entwicklung fasst, so folgt doch nicht daraus das Umgekehrte. Auch die zeitliche Genesis ist eine Entwicklung, auch sie geht aus einem Widerspruch hervor wie der eben bezeichnete [1]), da aber der Widerspruch, welcher die zeitliche Genesis eines Gegenstandes vermittelt, ein zufälliger wenigstens seyn kann [2]), so ist mit der Genesis eines Gegenstandes seine eigentliche Nothwendigkeit nicht erkannt [3]).

Diese erkennt man nur, indem in dem Gegenstande selbst, ganz abgesehen von äusseren Umständen, als von seinem Wesen selbst untrennbar jener Widerspruch erkannt wird, aus dem darum die mit dem Begriff des Gegenstandes gesetzte, d. h. ewige Entwicklung folgt [4]). Diese ewige Entwicklung [5]) hat das begreifende Erkennen hervorzuheben.

1) Es trennt sich die reife Frucht von dem Baume, weil darin ein Widerspruch liegt, dass das Reife, d. h. eigentlich Selbstständige, Frucht, d. h. selbstlos, ist. 2) Aeussere Umstände können einen Widerspruch dort hervorbringen, wo er in dem Gegenstande selbst gar keinen Grund hat; Verwundung eines lebendigen Organismus z. B. 3) Dies verkennen die, welche durch genetische Betrachtung das Begreifen ersetzen wollen. Die Entstehung der Staaten hat mit ihrem Begriff nichts zu schaffen. Auch *Aristoteles* unterscheidet den historischen Ursprung des Staats von seinem wahren Grunde. 4) Der Begriff der Ewigkeit, den *Spinoza* schon richtig gefasst hat, hat mit der Zeit gar keine Verwandtschaft. 5) Aehnlich spricht der Mathematiker von dem, was (nicht zeitlich genommen) aus dem Früheren folgt, und meint dabei das ewige Folgen.

§. 18.

Die Eigenschaft des Gegenstandes, in solche durch inneren Widerspruch bedingte ewige Bewegung einzugehen, heisst die dialektische Natur desselben, diese durch sein Wesen geforderte, oder ewige, Bewegung selbst, seine Dialektik. Ihr hat die dialektische Kunst [1]) oder Methode nachzugehen, und sie mit hervorzubringen, da sie, obgleich dem Gegenstande selbst immanent, doch nur hervortritt, indem das selbstthätige Denken sie reproducirt [2]). Indem die dialektische Methode Alles hervorbringt, was in der Sache selbst liegt, ist sie der geometrischen, mit der sie mit Recht zusammengestellt wird, hinsichtlich ihrer Evidenz und Nothwendigkeit überlegen.

1) Bei der verschiednen Beurtheilung, die die Dialektik durch *Plato* und *Kant* erfahren hat, sind doch Beide einverstanden darin, dass sie die Kunst ist, Widersprüche im Gegenstande zu finden. 2) Ausführlichere Erörterungen über das Wesen der dialektischen Methode s. in m. Schr. Leib und Seele 2te Aufl. p. 18—33.

§. 19.

Da in dieser Entwicklung die je folgende Entwicklungsstufe einen Widerspruch als gelöst in sich enthält (§. 16.), der in der früheren nicht Statt fand, so enthält sie mehr Bestimmungen in sich als diese. Als diese Einheit mehrerer Bestimmungen verhält sie sich deswegen zu den früheren Stufen als die reichere oder concretere zu den ärmeren und abstracteren (§. 14. Anm. 1.). Je mehr alle Bestimmungen, welche als Keim in dem sich Entwickelnden liegen, gesetzt sind, um so mehr entspricht der Gegenstand seiner allendlichen Bestimmung. In dieser zeigt er sich erst in seiner Wahrheit, denn früher war er, wie er in Wahrheit (eigentlich, §. 16.) nicht war. Die dialektische Methode hat daher zu zeigen, wie der Gegenstand vermittelst des in ihm selbst liegenden Widerspruchs vom Abstracteren zum Concreteren sich erhebt bis zu seiner allendlichen Bestimmung, in der alle Widersprüche gelöst sind, oder sie hat den Gegenstand zu verfolgen, wie er aus seiner Unwahrheit zu seiner Wahrheit sich entwickelt.

Der Ausdruck, dass die je spätere Stufe die Wahrheit der früheren sey, findet hier seine Erledigung. Sie zeigt nämlich, was der Gegenstand in Wahrheit ist. (Vgl. übrigens §. 220.)

§. 20.

Kommt nun durch dialektische Methode die Wissenschaft als System zu Stande, so wird auch die Logik, als die Wissenschaft von den Kategorien (§. 6.), der dialektischen Entwicklung derselben nachzugehen und das System derselben hervorzubringen haben, indem sie von der abstractesten und ärmsten beginnt, und, indem sie in derselben den weiter treibenden Widerspruch entdeckt, von dieser zu den concreteren auf methodischem Wege übergeht, worin eben die Kritik derselben (§. 9.) besteht.

§. 21.

Indem aber im Nachdenken die von der Logik erst zu entwickelnden Kategorien bereits angewandt werden müssen, kann weder verlangt werden, dass man sich nur solcher Kate-

gorien bediene, welche bereits abgeleitet sind, noch auch erwartet, dass jeder Punkt, wo er abgehandelt wird, sogleich vollkommen deutlich sey. Der Gründlichkeit, die solcher Erwartung zu Grunde zu liegen (oft nur) scheint, ist nicht zu willfahren, da aus dem erwähnten Grunde Manches erst in der Folge sein gehöriges Licht erhalten kann. Jener Gründlichkeit, die nicht eher weiter gehen will, als bis Alles ganz gefasst ist, steht als entgegengesetzte Klippe gegenüber das Bemühen, sogleich Folgerungen zu ziehen, statt bei der Sache zu bleiben, da, was folgt, erst in der Folge sich zeigen kann.

Der letztere Fehler des Vorauseilens wird genährt dadurch, dass man in die Logik Verhältnisse höherer Sphären hereinnimmt, und von Gegenständen spricht, von denen die Logik als solche Nichts weiss, von Natur, Geist, Gott u. s. w. Abgesehen davon, dass der pädagogische Zweck (§. 9.) der Logik dadurch verfehlt wird, entstehen noch Missverständnisse über die Bedeutung der Logik selbst, die durch solche Anticipationen leicht den Anschein bekommt, als wollte sie die ganze Philosophie seyn (vgl. §. 10.).

§. 22.

Dem Anfange der Philosophie überhaupt, und also auch der Logik als ihres ersten Theiles (§. 9.) stellt sich die Schwierigkeit entgegen, dass, wenn sie mit einem bewiesenen Satz beginnt, dieser von einem andern abgeleitet und also nicht Anfang seyn wird, dagegen wenn mit einem unbewiesenen, der philosophische Charakter verleugnet wird, da dieser doch nur dann behauptet werden kann, wenn keine Voraussetzungen gemacht werden.

Die Voraussetzungslosigkeit der Philosophie, die schon von *Plato* und *Aristoteles*, seit *Des Cartes* mehr oder minder von Allen angestrebt wird, scheint durch dies Dilemma, dass der Anfang der Philosophie entweder auf einer Hypothese beruhen oder selbst eine seyn müsse, als Unmöglichkeit dargethan zu seyn

§. 23.

Die Behauptung, dass die Philosophie keine Voraussetzung machen dürfe, kann nicht den Sinn haben, dass für sie, son-

dern nur den, dass von ihr Nichts vorausgesetzt wird [1]). In der That aber wird von ihr, wenn sie Nichts setzt d. h. behauptet [2]), auch Nichts vorausgesetzt werden. Sie wird sich daher von jener Schwierigkeit (§. 22.) befreien, indem sie gar nicht mit einer Behauptung beginnt, die freilich eine Vermuthung wäre oder auf einer beruhte, sondern mit einer Zumuthung oder einem Postulat [3]), bei welchem von Beweis zu reden eine Widersinnigkeit wäre [4]). Was sie nöthig hat, wird sie deswegen nirgends hernehmen, sondern hervorbringen lassen.

1) Auf dieser Verwechslung beider Verhältnisse beruht es, wenn man z. B. sagt, dass, da die Philosophie erst in der Entwicklung der Geschichte auftrete, sie die Geschichte veraussetze. Freilich bildet die Geschichte ihre Voraussetzung, indem sie für das Entstehen der Philosophie vorausgesetzt wird, sie setzt aber die Geschichte so wenig voraus, als es in der Geometrie das erste Axiom ist, dass ein Geometer da sey. 2) Wo die Philosophie jede θέσις vermeidet, da wird auch von keiner ὑπόθεσις die Rede seyn können. 3) Wenn *Fichte* den Anfang der Philosophie als keine Thatsache, sondern eine Thathandlung bezeichnet, so hat er damit, wie *Hegel* dies stets anerkannt hat, die eigentliche philosophische Methode entdeckt. Sein Mangel war, dass er mehrere solche Thathandlungen zumuthete. 4) Wäre der Anfang der Philosophie darum ein theoretischer Satz, so würde jenes Dilemma gelten §. 22. Anm., weil der Anfang dann ein Axiom oder Theorem seyn müsste, jetzt aber wird er ein Postulat oder eine Aufgabe seyn.

§. 22.

Was die Logik zumuthen oder worin jenes Postulat bestehen wird, das ist durch ihre ganze Aufgabe bestimmt. Ist sie nämlich die Wissenschaft von dem Gedanken (§. 6. Anm. 2.), so bedarf sie keines andern Stoffes als nur dieses, sie wird also vernünftiger Weise damit beginnen müssen, dass sie verlangt, nur diesen Stoff zu schaffen. Das heisst sie verlangt, dass nur gedacht werde und beginnt also mit dem Postulat: Denke! und es ist daher „zunächst nur vorhanden der Entschluss sich denkend zu verhalten.“ Dieser Entschluss wird für die Logik vorausgesetzt, ohne dass sie

etwa mit der Definition des Denkens als ihrer ersten θέσις begönne.

§. 25.

Die Schwierigkeit, die einmal dadurch entsteht, dass dieses Postulat als eine reine Willkühr erscheint, weil statt dessen vielleicht eine oder mehrere andere (z. B. die, worauf die Wissenschaftslehre sich gründet) gestellt werden könnten, und andrerseits dadurch, dass nicht gewusst wird, wie man sich zu verhalten habe, um jenes Postulat zu realisiren, diese hat auf systematischem Wege die philosophische Propädeutik zu beseitigen, die für das Subject [1]) den Anfang der Logik vermittelt [2]); wo eine solche Propädeutik nicht vorausgegangen ist, ist gegen den erstgenannten Anschein darauf hinzuweisen, wie in unserem Bewusstseyn liegt, dass Denken die Function ist, die den Menschen zum Menschen macht, und daher die Forderung, zu denken, eine ganz andere Berechtigung haben wird, als jede andere, die man etwa ausspräche [3]). Dem zweiten Uebelstande ist zu begegnen gleichsam durch ein Vormachen dessen, was jenes Postulat verlangt. Durch beides soll nur der Entschluss, sich denkend zu verhalten, hervorgebracht werden.

1) Der Vorwurf, den man *Hegel* gemacht hat, dass sein System einen doppelten Anfang habe, ist hiemit beseitigt. 2) Als beste Propädeutik zeigt sich eine dialektische Entwicklung des Bewusstseyns, welche nachweist, dass das Denken das eigentliche Ziel ist, worauf das Bewusstseyn hinweist. Mit Recht hat daher *Gabler* die Phänomenologie des Bewusstseyns als Propädeutik behandelt. 3) Hierin liegt der Grund, warum es ein blosses Missverständniss bei *Gassendi* ist, wenn er gegen *Des Cartes* geltend macht, *ambulo ergo sum* habe dieselbe Richtigkeit, wie *cogito ergo sum*.

§. 26.

Denken war (§. 5.) Thätigkeit des Verallgemeinerns. Man wird sich also nur oder rein denkend verhalten, wenn man sich so thätig verhält, zugleich aber von allem Gegenständlichen abstrahirt, welches das Denken zu einem angewandten machen und nicht rein lassen würde. Thut man

aber dies, so wird das Resultat seyn der Gedanke, die Kategorie, aber die ganz reine, unvermischte und unbestimmte, also die allerabstracteste. Als diese abstracteste wird sie die unwahrste seyn (§. 19.). Der Anfang ist als Anfang das Unwahre, und seine Unwahrheit wird corrigirt, indem man nicht bei ihm stehen bleibt, sondern fortgeht, d. h. den blossen Anfang verlässt, negirt. Aller Anfang ist heuristisch.

§. 27.

Würde etwas Bestimmtes, Gegenständliches gedacht, so wäre ausser dem blossen Denken in dem Gedanken noch das da, worauf das Denken angewandt würde, der Gedanke wäre also ein in sich unterschiedner; jetzt aber, wo bloss gedacht wird, wird man den Gedanken haben als den in sich unterschiedslosen. Diese Unterschiedslosigkeit nennen wir Unmittelbarkeit, und die Unmittelbarkeit hat die Logik zuerst zu betrachten. Nicht nur die Abwesenheit jedes Verbunden- und also Vermitteltseyns in diesem Gedanken soll der gewählte Namen andeuten, sondern auch, dass diese Kategorie nicht vermittelst anderer, ihr vorzudenkender gedacht wird [1]), sondern vielmehr als der Vorgedanke aller anderen, sie, in denen sie enthalten ist, vermittelt. Besteht der Unterschied des Denkens nur im Gebrauch verschiedner Kategorien, so wird die Kategorie der Unmittelbarkeit gefunden werden, wenn man sich die Frage beantwortet: Was gehört mindestens [2]) zum Denken? oder: Welches Denken ist in allem Denken mit enthalten?

1) Wenn *Aristoteles*, wo er von abgeleiteten und zu Grunde gelegten Sätzen spricht, diejenige πρότασις als ἄμεσος bezeichnet ἧς μή ἐσιν ἄλλη προτέρα, so hat er ganz richtig die Unmittelbarkeit darein gesetzt, dass Etwas ein Erstes ist (ἄρχη), denn als Zweites wäre es durch das Erste vermittelt. Nach dem doppelten Sinn, den das πρῶτον bei ihm hat, ist ihm deswegen bald das Allgemeinste als Unmittelbares zu bezeichnen (denn αἴτιον [also auch ἄρχη] τὸ καθόλου), bald wieder das Einzelne, Sinnliche. In der That bildet das Einfache und Abstractere für das Concretere und Zusammengesetztere eben so die Grundlage, oder geht ihm als das Niedrigere voraus, wie das Sinn-

liche und Natürliche für das Uebersinnliche und Geistige. 2) Die blosse Unmittelbarkeit ist, wie sich später zeigt, eine Abstraction, das Unwahre, wobei es sein Bewenden nicht haben soll. Eben darum ist sie nur noch der Anfang. Uebrigens erscheinen Unmittelbarkeit und Vermittelung als nur relative Bestimmungen, indem ein und dasselbe gegen Eines als das Concretere, Vermittelte, und gegen ein Anderes als das Unmittelbare erscheinen kann. Hier ist Unmittelbarkeit in ihrer reinsten Form, d. h. einfache Unterschiedslosigkeit zu denken.

Erster Theil.

Kategorien der Unmittelbarkeit.

(Seyn.)

§. 28.

Worin das Eigenthümliche einer Gruppe von Kategorien besteht, kann immer nur dann erhellen, wenn sie ganz dargestellt worden, und gegen eine andere abgegrenzt wird. Wenn ferner doch die Entwicklung der Kategorien (§. 17.) dargestellt werden sollte, in einer solchen Entwicklung aber die Gliederung des sich Entwickelnden erst entsteht, so würde eine vorläufige Angabe dessen, wie sich die Kategorien gruppiren werden, nicht nur ganz unverständlich seyn, sondern sogar den Anschein geben, als habe man es mit einem Fertigen zu thun, welches eingetheilt werden kann, und nicht mit einem Organischen, das sich gliedert. Statt einer solchen vorläufigen Angabe ist es daher zweckmässiger, am Ende eines jeden Abschnittes durch eine Recapitulation den Ueberblick des zurückgelegten Weges zu erleichtern. Selbst die allgemeinen Ueberschriften sind vor einer solchen Recapitulation bedeutungslose Namen.

Im Vortrage können die Bezeichnungen der einzelnen Kapitel verschwiegen, und erst am Ende derselben gesagt werden; in einem gedruckten Grundriss sind sie nicht zu vermeiden. Es ist dabei bei den meisten auf den §. hingewiesen, in welchem die Wahl gerade dieses Namens gerechtfertigt wird. Bei der Nomenclatur kann nun ein dreifaches Princip beobachtet werden: Entweder man bezeichnet jede Gruppe nach der ersten Kategorie, die sich in dieser Gruppe ergibt, weil sie den Keim aller in sich enthält (so *Hegel* meistens), oder, da eine Entwicklung dar-

gestellt wird, bezeichnet man die einzelnen Gruppen als Perioden deren Endpunkte angegeben werden (so *Schelling* im transcendentalen Idealismus, *Fichte* jun.), oder endlich man sucht einen Namen, der das Charakteristische der ganzen Gruppe andeutet. Bei diesem Princip, das wir befolgen werden, erscheint freilich der Name vor dem Ende einer solchen Gruppe am Meisten als bedeutungslos.

I.

Erstes Kapitel.

Qualität. (s. §. 54.)

A. Endlosigkeit (Unbestimmtheit). (s. §. 54.)

§. 29.

a) Zunächst ist durch den Entschluss, sich rein denkend zu verhalten, der Gedanke (die Kategorie) als unterschiedslose Beziehung auf sich selbst hervorgebracht worden. Für diese reine Unmittelbarkeit, die noch von keinem Unterschiede tangirt ist, haben wir keinen passenderen Ausdruck als Seyn [1]). Seyn ist als reine Unmittelbarkeit die erste d. h. abstracteste Kategorie, und darum mit ihm der Anfang zu machen. Wegen dieses abstracten Charakters ist Seyn schwer, ja wenn man will, unmöglich zu fassen oder zu begreifen [2]) (s. §. 32.); die Frage: was denn Seyn sey, ist als Frage nach den näheren Bestimmungen des Seyns, weil es das Unbestimmteste ist, nicht zu beantworten [3]), und nur durch Reflexion auf höhere Kategorien dem Interesse zu begegnen, das ihr zu Grunde liegt [4]). Seyn ist zunächst nur durch sich selbst zu erklären, da, was es sonst oder weiter ist (s. §. 30.), erst weiterhin sich zeigen kann. Nur in der Kindheit der Metaphysik (Logik) kann der Geist bei dieser Kategorie als der höchsten stehen bleiben [5]).

1) Dies Wort wird deshalb überall gebraucht, um zu bezeichnen, was nicht weiter abgeleitet wird; daher im Gefühl, wo dem Menschen so ist u. s. w. 2) Gefasst oder begriffen kann nur werden, worin enthalten ist, was man zusammenfassen muss (*concipere*). 3) Eine Definition des Seyns würde es als (aus *genus* und *differentia*) zusammengesetzt darstellen, das aber soll es nicht seyn. 4) Seyn ist wesentlich verschieden von Existenz oder gar Wirklichkeit. Die Chimäre, die nicht existirt, geschweige denn Wirklichkeit hat, ist — eine Chimäre nämlich. Seyn ist nur Infinitiv der Copula Ist, ist nur das εἶναι, das *Aristoteles* als σύγκεισθαι bestimmt. Wie es darum keinen Gedanken gibt, in dem nicht mindestens in Gedanken gesetzt (gedacht) würde, so keinen ausgesprochenen Gedanken, oder Satz, der nicht die Kategorie Seyn enthielte. 5) Wo dem Geist zuerst das Bewusstseyn aufgeht über die Bedeutung einer Kategorie, spricht er den Triumph über diese neue Eroberung so aus, dass er sie zum Prädicat von Allem oder auch vom Absoluten macht, d. h. dass er sie als absolute Kategorie behandelt. Mit dem Seyn geschah dies von den Eleaten, deren Bedeutendster nicht nur das ὄν, sondern geradezu das εἶναι als diese Kategorie ansieht. Die Eleatische Lehre hat daher einen dogmatischen Charakter, weil das Seyn die Lieblings-Kategorie des Dogmatismus ist (s. §. 12). Sie ist die Logik des Dogmatismus.

§. 30.

b) Ist aber Seyn von keinem Unterschiede tangirt, so ist darin gar nichts zu unterscheiden, es selbst also die völlige Inhaltslosigkeit und Leerheit, die eben so unbestimmt und rein zu fassen ist, wie oben Seyn. Dieses erweist sich also näher betrachtet als reine Verneinung [1]). Wir nennen diese Nichts, Nichtseyn oder vielleicht besser Nicht [2]). Der Ausdruck daher: das Seyn sey Seyn und weiter Nichts, enthält, ihm selber unbewusst, das ganz richtige Verhältniss. Wie alles Denken ein Setzen, so ist es, näher betrachtet, ein Heraus- oder Absetzen, d. h. ein Negiren.

1) Dieser Uebergang kann in mehr subjectiver Form auch so dargestellt werden, dass, da das Seyn uns entstand, indem wir von allem Gegenständlichen abstrahirten (§. 26.), es also nur besteht in dieser Abstraction und Leerheit oder Inhaltslosigkeit. 2) Der Ausdruck Nichts hat das Unbequeme, dass dabei leicht an negative Beziehung auf Etwas gedacht wird (Ni-wiht), eben so der Ausdruck Nichtseyn, weil hier schon die Beziehung auf das Seyn anticipirt ist, die freilich sogleich (§. 31.) hervortreten wird, so-

bald man sieht, dass das Nicht nicht ohne Seyn zu denken ist; zunächst möchte wohl der Ausdruck Nicht (Ni) für die ganz unbestimmte Verneinung am besten seyn. Diese Kategorie, die eigentlich in allen Ansichten die man als Nihilismus bezeichnet, den Mittelpunkt bildet, ist, gegen das Hervorheben des Seyns durch die Eleaten, mehr noch als von *Heraklit* selbst von dessen Schülern geltend gemacht worden. Sie werden dadurch begreiflicher Weise zu Logikern der Skepsis (s. §. 13.), was *Heraklit* nicht war. Sie fassen an dem Heraklit'schen Werden nur die Seite auf dass es nicht Seyn ist, und verwandeln es eben darum in blosses Nichtseyn, d. h. gleichfalls eine Abstraction (s. §. 32.).

§. 31.

Das Nichts selber ist, als das völlig Beziehungslose, blosse Beziehung auf sich selbst, also völlige Unterschiedslosigkeit; das heisst: wenn wir das Nichts denken, so denken wir eigentlich Seyn, und wie dieses eigentlich (oder weiter) Nichts war, so verhält sichs auch umgekehrt; beide verhalten sich so, dass wo das Eine gedacht wird, vielmehr das Andre gedacht wird. Dies heisst aber nicht, dass wir nur einen Gedanken mit zwei Worten bezeichnen. Der Unterschied zwischen Seyn und Nicht, welcher für uns darin besteht, dass wir zu jenem zuerst, zu diesem hernach kamen, ist eben so ein Unterschied in ihnen selbst: das Nicht bedarf nämlich um gedacht zu werden Solches, dessen Nicht es ist. Es ist darum reine Entgegensetzung, während Seyn reine Setzung war. Darum ist Seyn als Seyn (oder seyend) gesetzt es selbst; Nicht aber als Nicht (oder nicht seyend) gesetzt ist sein Gegentheil, nämlich Seyn.

Wenn man, um das Nichts vom Seyn zu unterscheiden, jenes definiren will, und mit den Worten beginnt, das Nichts ist — so ist, da Seyn nicht = Existenz, sondern nur der Infinitiv der Copula Ist (§. 29. Anm.), vom Nichts das Seyn prädicirt und also ganz das ausgesprochen, was der §. sagt; eben so wenn man das Wort Ist vermeiden will und sagt: Nichts = Nichts, so ist ihm blosse Einheit mit sich, d. h. Seyn zugesprochen; endlich wenn man behauptet, man fühle doch den Unterschied zwischen Seyn und Nichts, so heisst dies auch nur, dass der Unterschied, darüber nachgedacht

verschwindet, was ganz unsere Behauptung ist. Uebrigens erscheint jener Satz auch nur deswegen als anstössig, weil man nicht bei ihm stehen bleibt, sondern Folgerungen aus ihm zieht (§. 21.).

§. 32.

c) Das Resultat ist also, dass wenn wir Seyn denken, vielmehr Nichts gedacht wird, und umgekehrt. (Jetzt können wir daher das Nicht oder Nichts auch Nichtseyn nennen.) Keines also kann ohne das Andere gedacht werden. Jedes wird daher wahrhaft nur gedacht werden in seiner Einheit mit dem Anderen. Eigentlich also müssen wir ihre Einheit denken, weil eigentlich Jedes mit dem Anderen untrennbar verbunden ist: die Wahrheit (§. 19. Anmerk.) des Seyns und des Nicht ist die Einheit beider. Wir nennen sie (diesen Wechsel oder dieses Oscilliren) Werden [1]). Diese Einheit ist so wenig unbegreiflich, dass vielmehr in ihr erst Seyn und Nichts begriffen sind [2]). Das Werden ist die eigentliche Wahrheit der bisher betrachteten Kategorien [3]), sie gegen das Werden genommen unwahre [4]). Die betrachteten drei Ur-Kategorien entsprechen im Wesentlichen den Kantischen Kategorien der Qualität. In ihrer Betrachtung sind die drei Momente (§. 12—14.) der wissenschaftlichen Betrachtung, so wie *Fichte's* Thesis, Antithesis und Synthesis wieder zu erkennen.

1) Werden — die *κίνησις* des *Aristoteles* — muss hier genommen werden für das reine Uebergehen mit Entfernung aller Zeitvorstellung. Unsere Sprache erlaubt dies, da sie das Wort werden eben sowol braucht um das *futurum* als auch das *praesens* (*passivi*) zu bezeichnen: sie neutralisirt dadurch den Zeitbegriff, der sich in dieses Wort einschleicht. Da Veränderung = Anderes werden ist, so ist es schon etwas viel Concreteres als das blosse Werden, das ihm eben so zu Grunde liegt, wie dann weiter der Orts- und jeder andern Veränderung. 2) Wegen des abstracten Charakters waren Seyn und Nichts nicht zu fassen (§. 24.); jetzt zeigt sich's, warum: weil sie nur durch gewaltsame Abstraction auseinandergehaltene Momente einer höheren Einheit sind. (Eben so ist es bis jetzt unmöglich gewesen, *Fluor* für sich festzuhalten.) Werden ist als concretere Kategorie eigentlich der erste Begriff. Mit ihm scheidet sich die

Philosophie vom Dogmatismus, dessen Princip *Wolff* ausgesprochen hat, wenn er sagt: *Inter nihilum et aliquid non datur medium* Ontol. §. 60. Das Werden ist eben ein solches Medium, d. h. concrete Einheit beider. Eben so trennt sich die Philosophie durch Anerkennen dieses Begriffs von allem Skepticismus. Wegen dieses concreteren Charakters haben Einige die Logik mit der Einheit von Seyn und Nichtseyn, also mit der κίνησις oder auch mit dem Anfange beginnen wollen. Allein gerade deswegen kann nicht damit angefangen werden, weil das Erste immer das Abstracteste ist (§. 19.). 3) Dass Werden die eigentliche Wahrheit des Seyns ist, liegt im gewöhnlichen Bewusstseyn: Alles (eine Stadt z. B.) wird vielmehr als dass es ist. Wenn *Heraklit* dem *Xenophanes* gegenüber das Werden zum Prädicat von Allem macht, so hat er daher darin Recht. *Heraklit* ist in seiner speculativen Tiefe vom Dogmatismus und Skepticismus gleich weit entfernt. Sein Princip des absoluten Fliessens ist concret (s. §. 14.). 4) Diese Unwahrheit des Seyns ist der Grund, warum das Denken nicht dabei kann stehen bleiben, sondern weiter gehen muss: die Unwahrheit des Seyns corrigirt sich darin.

§. 33.

Das Werden als die concrete Einheit von Seyn und Nichtseyn enthält beide in sich. Freilich aber nicht mehr so, wie dieselben waren vor ihrer Vereinigung, sondern als zu blossen Momenten herabgesetzt, d. h. aufgehoben [1]). Daher ist in ihm enthalten Seyn als übergehend zum Nichts, d. h. als Vergehen, und eben so das Nichts als übergehend in Seyn, d. h. als Entstehen [2]). Beide, als das eine Werden constituirend, sind untrennbar verbunden [3]).

1) Aufheben in dem dreifachen Sinne des *tollere*, *conservare*, *elevare* genommen; daher aufheben und herabsetzen zugleich. 2) Aehnlich sind in der Sauerstoff-Verbindung nicht mehr Radical und säuerndes Princip als solche enthalten, weil es sich um etwas Andres handelt als um ein Gemenge. 3) Dass was entsteht auch vergeht, oder dass was einen Anfang hat, auch endigt, ist keine bloss empirische Bemerkung, sondern Entstehen und Vergehen sind Eins (ein Werden) und jedes Entstehen ist an ihm selbst ein Vergehen. Bedeutung der στέρησις für alles Entstehen bei *Aristoteles*.

§. 34.

„Entstehen und Vergehen sind dasselbe Werden und zugleich als diese unterschiedenen Richtungen durchdringen und paralysiren sie sich gegenseitig. Die eine ist Vergehen; Seyn geht in Nichts über, aber Nichts ist eben so sehr das Gegentheil seiner selbst, Uebergehn in Seyn, Entstehen. Dies Entstehen ist die andere Richtung; Nichts geht in Seyn über, aber Seyn hebt eben so sehr sich selbst auf und ist vielmehr das Uebergehen in Nichts, ist Vergehen" (*Hegel* Werke III. p. 109.). Jedes hebt sich selbst und sein Anderes auf, und das Werden, als die Einheit solcher sich Aufhebenden, hebt sich selbst auf. Das Resultat eines solchen sich Aufhebens kann nicht = Nichts seyn [1]), denn dies ist ja selbst nur ein Moment im Werden gewesen, sondern das Resultat des sich aufhebenden Werdens, gleichsam der Niederschlag jenes Processes, ist Gewordenes [2]).

1) Dies ist die Behauptung des Skeptikers (§. 13. Anm.). Sie ist aber eben so unrichtig, als wollte man behaupten, dass, wenn der Process zwischen Säure und Oxyd erlischt, das Resultat das Radical seyn werde oder der Sauerstoff; vielmehr resultirt daraus das Neutrale, der Krystall. 2) Das *Praeteritum* des Werdens bezeichnet die Sprache mit Recht als das was geworden ist. Das Gewordene ist das zur Ruhe gekommene (es ist) Werden (es ist geworden).

B. Endlichkeit, (Bestimmtheit) (vgl. §. 42 u. 44.).

a. Etwas (vgl. 24.).

§. 35.

Analysirt man den Begriff des Gewordenen, so ist darin enthalten α) dass es geworden ist. Es enthält also das Moment des Seyns in sich, aber nicht mehr als reines Seyn, sondern wie es identisch ist mit dem Nichtseyn (§. 30.); diese Einheit selbst aber auch nicht mehr so, wie sie als Moment des unruhigen Werdens das eben so unruhige Vergehen war (§. 33.), sondern diese Einheit als zur Ruhe gekommen, fixirt [1]), also als ein mit dem Nichtseyn behaftetes ruhiges Seyn, d. h. Daseyn [2]).

1) Jene vorher flüssige Einheit von Seyn und Nichtseyn erscheint hier so fixirt wie das Wasser im Krystall. 2) Daseyn ist Seyn aber mit einer Negation (des Dortseyns). Man könnte statt dessen auch Soseyn oder Wasseyn sagen. Daseyn enthält deswegen das Seyn in sich als sein Moment, daher man von einem Seyn in allem Daseyn sprechen kann, aber nicht umgekehrt. Daseyn ist beschränktes Seyn, daher Daseyn Gottes ein ungeschickter Ausdruck, Gott ist nicht da, weil er (eben so räumlich ausgedrückt) überall ist.

§. 36.

β) Zweitens aber enthält das Gewordene als ein Moment in sich das Nicht, aber nicht mehr das abstracte beziehungslose Nicht, sondern es als identisch mit dem Seyn (§. 31.), auch nicht mehr diese Einheit als das unruhige Entstehen (§. 33.), sondern als zur Ruhe gekommen als ein seyendes Nicht. Dieses Nicht, welches an dem Daseyn das Da, an dem Soseyn das So ausmacht, nennen wir Qualität, vielleicht besser mit dem scholastischen Namen Quidditât[1]), der Uebersetzung des Aristotelischen *τὸ τί ἐστι*, welches diesem Begriff ganz entspricht. Diese als das Nicht an dem Daseyn, ist allerdings Negation, als seyende Negation aber mit demselben Rechte Realität zu nennen[2]).

1) Unter Qualität, Quidditât ist nicht eine abtrennbare Eigenschaft zu verstehen, die man nur hat, sondern die Bestimmtheit, mit deren Aenderung das *quid* selbst aufhört, es ist diejenige Bestimmtheit, welche sagt, was ein Gegenstand ist. 2) *Spinoza* hat ganz Recht, wenn er sagt, *omnis determinatio est negatio*. Er vergisst aber dabei die andre Seite, welche fast eben so einseitig hervorgehoben wird, wenn man etwa Gott, weil er das *omnimode determinatum*, als Inbegriff aller Realitäten bezeichnet. Realität in diesem Sinne ist wesentlich verschieden von Existenz, Wirklichkeit u. s. w., die keinen Plural haben. In einem andern Sinne wird später Realität genommen werden (s. §. 127.).

§. 37.

γ) Keins aber beider Momente macht das Gewordene vollständig aus, sondern dies ist vielmehr die concrete Einheit beider, d. h. ein daseyendes *Quale* oder *Quid* oder ein qualitatives, quidditatives Daseyn; ein solches nennen wir Etwas, und was in der Auflösung des Werdens eigentlich geworden ist, erkennen wir nun erst vollständig: das Gewordne hat erst jetzt seinen wahren Namen bekommen, es ist Etwas. Etwas, als den Widerspruch des Werdens hinter sich habend, ist ein Fertiges, Widerspruchfreies.

In unserem Bewusstseyn liegt, dass wenn das Werden vollendet ist, Etwas geworden ist. Dass Etwas wirklich die beste Bezeichnung ist für die concrete Einheit jener beiden Momente, wird dadurch zugestanden, dass man eben sowol das, woran eine Qualität vorkommt, als auch diese selbst mit dem Worte Etwas zu bezeichnen pflegt. Ueberhaupt ist Etwas eine Lieblingskategorie des gewöhnlichen Bewusstseyns, weil sie weder so abstract ist wie die früheren, noch auch so concret wie die folgenden.

§. 38.

Wenn aber Etwas das ist, was geworden ist, d. h. das zum Seyn aufgehobne Werden, so ist eigentlich das Resultat dieses Aufhebens nicht vollständig gefasst. Denn da der Process, aus dem es resultirte, eine Einheit von Seyn und Nichts war, in der beide als ganz gleich berechtigt erschienen, so kann das Resultat desselben nicht, wie hier, nur als Seyn gesetzt seyn, sondern, um es vollständig zu fassen, wird es eben so sehr als Nicht gesetzt werden müssen, und was das eigentliche Resultat des Werdens ist, haben wir nur, indem wir mit dem Etwas zugleich das Nichts des Etwas, d. h. Anderes denken. Nur so wird Etwas in seiner Wahrheit gedacht, und was im vorigen §. gesagt war, muss jetzt näher dahin bestimmt werden, dass das Resultat des Werdens Etwas und Anderes ist.

Dass (der Gedanke des) Etwas auf Anderes als auf seine Ergänzung hinweist, ist in dem lateinischen *aliquid* eben so ausgesprochen, wie im Deutschen dadurch, dass mit dem Wort Etwas ein Weniges bezeichnet wird, d. h. bloss ein Theil einer Totalität.

b. Etwas und Anderes.

§. 39.

α) Etwas ist nicht ohne Anderes zu denken. Diese Relativität desselben fällt daher nicht etwa nur in uns als die Betrachtenden und Beziehenden, sondern im Begriff des Etwas selbst liegt es, auf Anderes bezogen zu seyn und gegen dasselbe eine offne Seite zu haben. Durch dieses sein Aufgeschlossenseyn gegen Anderes ist es für Anderes oder auch in oder an Anderem. Für Anderes seyn ist an dem Etwas die Seite seines Nichtseyns.

Mit diesem abstracten Ausdruck bezeichnet *Hegel* treffend die Selbstlosigkeit des Etwas. Es ist das *in alio esse* des *Spinoza*, welches mit dem *per alium concipi* zusammenfiel. Was nur ein Etwas ist, ist deswegen für Anderes, so z. B. die Dinge, aus denen wir deswegen machen, was wir wollen. Sie haben darum ein „adjectivisches Seyn" (*Weisse*). Der Mensch, der mehr ist als ein Etwas, ist für sich selbst, aus ihm ist nicht Alles zu machen (s. §. 50.).

§. 40.

β) Wie aber Etwas das Moment des Nichtseyns enthält (§. 36.), eben so auch das des Seyns (§. 35.); war es deswegen für Anderes, indem es dem Anderen gegenüber sein Nichtseyn zeigte, so wird es in dieser Beziehung auf Anderes zugleich unter der Bestimmung des Seyns zu setzen seyn. Das Seyn des Etwas, gegen sein Seyn für Anderes hervorgehoben, ist das An sich Seyn desselben. Etwas ist an sich nur, indem es (was es) nicht für Anderes ist, so wie sein Seyn für Anderes nur das Negative seines An sich Seyns ist.

Die Kantische Philosophie versirt grossentheils in diesem Gegensatz dessen, was Etwas an sich, und was es für das Bewusstseyn, d. h. für Anderes ist. Es ist das nie genug zu würdigende Verdienst dieser Philosophie, mit der Anwendung dieser Kategorien Ernst gemacht zu haben. Sie einmal angewandt ist freilich das Resultat, dass die Dinge, wie sie an sich sind, oder das An sich der Dinge nicht erkannt werde (d. h. nicht für uns, nicht für Anderes sey), eine Tautologie und keine neue Entdeckung. Die Kantischen Einwände gegen die Erkennbarkeit des An sich hatten (§. 3.) die Möglichkeit einer Metaphysik zweifelhaft gemacht. Sie beruhen auf dem Festhalten dieser beiden Kategorien und finden daher ihre Erledigung sobald man einsieht, dass bei diesen Kategorien nicht als bei den letzten darf stehen geblieben werden (s. §. 41.). —

§. 41.

γ) Ist aber das An sich Seyn des Etwas nur die Negation seines Seyns für Anderes und umgekehrt, so ist in der That Keines ohne das Andere zu denken, Jedes setzt vielmehr das Andere voraus [1]). Also ist Jedes für sich genommen nur eine gewaltsame Abstraction, in seiner Wahrheit wird es genommen als untrennbar von dem Andern, d. h. mit ihm identisch. Auf diese Einheit des An sich Seyns und Seyns für Anderes weist die Sprache in vielen Wendungen hin [2]), namentlich in dem Ausdruck an Etwas seyn [3]). Indem, was Etwas an sich ist, auch für Anderes ist, ist dieses an ihm, oder es ist als dieses gesetzt [4]).

1) Ueberall, wo zwei sich so verhalten, dass Jedes nur das Nichts des Andern ist, sind sie ohne einander nicht zu denken, und weisen als auf ihre Ergänzung auf einander hin. 2) Eine solche Hinweisung liegt darin, dass man das Seyn für Anderes eines Gegenstandes, d. h. sein nur äusserliches Verhalten, gerade mit denselben Worten bezeichnet wie sein An sich Seyn, nämlich man sagt: der Gegenstand habe etwas an sich, oder es sey etwas nur an ihm. 3) Zugleich aber sagt der Ausdruck: Es ist etwas an ihm, dass der Mensch einen innern Werth habe, an sich etwas bedeute, eben so will der andere: Es ist nichts daran, sagen: es fehle das An sich, es sey nur Anschein, d. h. Seyn für Anderes da. 4) Der Ausdruck Gesetzt seyn, hergenommen davon, dass ein Gegenstand an einem Orte sich nicht zufällig nur findet, sondern express hingesetzt ist, enthält die Bestätigung, d. h. die Erfüllung des blossen An sich Seyns. Angewandt wurden die Kategorien des An sich Seyns und Gesetztseyns, nur unter anderen Namen, bereits §. 16., als Eigentlich seyn und Wirklich seyn. In dem Gesetztseyn ist die Vollendung und das Ziel (*finis*) des An sich Seyns enthalten.

§. 42.

In der Vereinigung jener beiden Gedanken aber coïncidirt, was das Eigenthümliche beider gewesen war. Es ergibt sich also, dass über die beiden allein möglichen Verhältnisse wo Etwas Anderem gegenüberstand, also über dieses Gegenüberstehen, hinausgegangen werden muss. Etwas, indem es nur vermöge des Seyns des Andern, d. h. seines eignen Nichtseyns, Etwas ist, oder Seyn hat, ist bestimmtes Etwas, und sein Bestimmtseyn, oder das, was es zu einem Bestimmten macht, ist genauer zu betrachten. Die einzelnen Momente, die in diesem Begriffe liegen, welcher als der wichtigste der ganzen Gruppe zur Bezeichnung derselben gewählt ward (s. p. 22), sind zu entwickeln. Sie sind von der Sprache auf sinnige Weise angegeben, indem dieselbe, ähnlich wie bei dem Worte Etwas (§. 37. Anm.) mit einem und demselben Worte nicht nur jene Einheit selbst (§. 41.) bezeichnet, sondern zugleich die in ihr enthaltenen Momente einer weiteren Entwickelung.

c. Bestimmtseyn (§. 44.).

§. 43.

α) Bestimmtseyn enthält erstlich das An sich (d. h. unabhängig von Anderem) seyn, aber als mit seinem Gegensatz behaftet, also als gehemmtes Seyn. Etwas, in dem gehemmt ist, was es doch an sich ist, wird ein bestimmtes seyn nur durch den Drang, den man Bestimmung [1]) oder Sollen [2]) nennt.

1) Etwas ist bestimmt (*destinatum*) zu dem, was als erst zu erfüllendes, zu setzendes, in ihm ist, es bedarf daher der Bethätigung nach Aussen, worin ein Mangel enthalten ist, zugleich aber das Streben ihn aufzuheben. Bestimmung ist Drang, das An sich zu setzen. In der Bestimmung erscheint uns das An sich gleichsam in einer höheren Potenz, daher nach *Fichte* die Dinge an sich das sind, was sie (durch unser Thun) seyn sollen. 2) Weil das Sollen die eigene innere Bestimmung von Etwas ist, so ist Etwas seinem Sollen adäquat, daher der Ausspruch richtig, dass der Mensch kann (ist) was er soll; freilich ist auch das Gegentheil richtig, weil Sollen gehemmtes Seyn ist, und also erst zu realisirende Bestimmung.

§. 44.

β) Bestimmtseyn als An sich Seyn, oder an sich Bestimmtseyn ist Sollen. Indem aber das Bestimmtseyn eben so das Moment des Seyns für Anderes enthält, ist Etwas nicht bestimmt ohne Anderes. Also hängt sein Bestimmtseyn von Anderem ab, d. h. es ist durch Anderes bestimmt oder muss [1]). Indem aber das entgegengesetzte Moment gleichfalls darin enthalten ist, wird das bestimmende Andere zum Widerstand erfahrenden Begrenzenden oder zur zwingenden Schranke [2]). Durch sie ist das Bestimmte ein endliches, weil, wo das begrenzende Andere anfängt, es selbst nicht ist, vielmehr sein Ende [3]) hat. Nur durch seine Endlichkeit oder als begrenztes ist Etwas ein bestimmtes und eben darum Etwas [4]). Zum Etwas wird es also durch das Andere [5]).

1) Etwas ist bestimmt (*coactum*, *determinatum*), indem es seine Bestimmtheit (von Bestimmung unterschieden) von Anderem empfängt. Derselbe Unterschied liegt dem zwischen Sollen und Müssen zu Grunde. 2) Aller Zwang, so das Gesetz, die Pflicht u. s. w. setzt entgegengesetzte Tendenz voraus, weil das Zwingende als solches eine fremde Macht ist, d. h. ein anderer (nicht der eigne) Wille. 3) Grenze, Schranke, Ende werden hier als Synonyma genommen, und dabei von der räumlichen Bedentung abstrahirt. Etwas ist endlich, indem es durch Anderes begrenzt ist. Indem hier das Andere, welches sich neben dem Etwas einzufinden schien (§. 38.), so an dem Etwas selber gesetzt ist, dass dieses jenem sein Seyn dankt, haben wir an dem Begriff der Endlichkeit den wichtigsten Begriff in dieser Gruppe, daher er als Ueberschrift gebraucht ward (s. p. 22.). 4) Daher der Ausdruck für einen, der unter bestimmten Berufspflichten steht, er (erst) sey Etwas. Das Moment der Endlichkeit (πέρας) haben *Pythagoras* und *Plato* mit Recht als das Höhere gegen die blosse Unbestimmtheit (ἄπειρον) hervorgehoben. Die Grenze ist das, wodurch Etwas dieses Bestimmte (ein τόδε τι nach *Aristoteles*) ist, die *haecceitas* des *Duns Scotus*. 5) Dies war oben als Begriff des Bestimmtseyns angegeben (§. 42.).

§. 45.

γ) War aber Anfang und Ende nach §. 33. Einheit von Seyn und Nichtseyn, so wird, was Etwas zu einem Bestimmten macht (seine Grenze, seine Schranke, sein Ende), das seyn, worin es eben so wol ist, als nicht ist[1]), und worin das Andere nicht ist und ist. Das bestimmte Etwas zeigt also diesen Widerspruch, dass es mit seiner Grenze zusammenfällt und nicht[2]). Dies führt aber noch weiter: Etwas ist etwas durch seine Grenze oder innerhalb derselben. Nun ist aber die Grenze des Etwas gerade Anfangen des Andern (§. 44.), also ist eigentlich das Seyn des Etwas: Anfangen des Andern. Es gehört also zu seinem Wesen, dass es nur ist, indem in seinem Seyn Anderes anfängt. Diese seine widersprechende Natur ist: Nothwendigkeit, Anderes zu seyn oder Veränderlichkeit[3]). Etwas ist als Bestimmtes veränderlich[4]) und nur als veränderlich ist es Etwas.

1) Darum konnte die „haecceitas", diese potenzirte „quidditas" eben so wol die letzte Realität und Wolffs „*ens realissimum*" zugleich *omnimode determinatum* genannt werden, als Spinoza jene als Negation fasste, und von Gott jede Bestimmtheit ausschliesst, vgl. §. 36, 2. 2) Indem Etwas durch seine Grenze das Andere von sich ausschliesst, ist es mit seiner Grenze Eins; indem aber in der Grenze das Andere anfängt, ist etwas über seine Grenze hinaus, d. h. nicht Eins mit ihr. 3) Dies Wort wird hier (analog wie Sterblichkeit) nicht für die blosse Möglichkeit der Veränderung genommen. Etwas ist veränderlich, weil es in seinem Begriff liegt, Anderes zu seyn. (*Aliud, aliud; Alterum, alterum; ἕτερον, ἕτερον.* Das Mittelalter schrieb dem *quid* die *alteritas* zu). Das Anderes-seyn ist hier ganz in das Etwas hineingetreten, und wir haben in der Veränderlichkeit die Bethätigung der Endlichkeit. Zugleich ist auch hier erst ganz der Forderung des §. 38. entsprochen, nach der das Resultat des Werdens zugleich als Nicht gedacht werden sollte. Hier ist das Etwas wirklich mit seinem Nicht identisch gedacht. 4) Als Bestimmtes ist Etwas veränderlich. Wo Etwas zu Etwas bestimmt ist, und durch Anderes bestimmt wird, da ist die Nothwendigkeit gesetzt, dass es nun dazu werde, d. h. sich verändere. Wo es soll und muss, oder wo sich der eigne Drang mit dem äussern Zwange vereinigt, da wird es. Veränderung ist auch Werden, aber ein bestimmtes Werden, ein Werden zu Anderem.

§. 46.

Die Veränderlichkeit bildet aber, wie sie die eigentliche Bethätigung der Endlichkeit ist, zugleich den Uebergang zu einer neuen Gruppe von Kategorien. Etwas nämlich wird (weil es dies werden muss, weil es seine Bestimmung ist, dies zu werden) Anderes, d. h. zu seinem eignen Negativen (§. 33.); indem aber dieses Andere in der Grenze des Etwas, eben wie dieses selbst, seinen Anfang (Seyn), wie sein Ende (Nichtseyn) hat, ist es in der That selber Etwas (etwas Anderes oder anderes Etwas). Also haben wir an diesem Uebergange eigentlich ein Uebergehen zu Anderem, worin das Uebergehende mit sich selber zusammengeht, mit sich identisch wird oder bleibt. Solcher Uebergang ist was wir Unendlichkeit nennen. Denken wir deswegen die Veränderung aus, so denken wir Unendlichkeit.

Der scheinbare Sophismus, der in diesem §. enthalten ist, verschwindet, sobald man bedenkt, dass es sich hier um die Gedankenbestimmung Etwas handelt und nicht etwa um einen bestimmten Gegenstand. Wie wir es nicht anders aussprechen können, so können wir es auch nicht anders denken, als dass Etwas, indem es sich verändert (da ja Veränderung = Werden zu Etwas war) zu Etwas wird, d. h. mit sich selbst zusammengeht.

ç. Unendlichkeit.

§. 47.

Unendlichkeit oder Absolutheit findet überall Statt, wo Etwas in seiner Negation mit sich selber identisch wird[1]), d. h. wo es durch die Negation seiner Negation affirmative Rückkehr in sich selbst oder absolute Negativität ist[2]). Hierin ist die erste Negation nicht verschwunden, sondern aufgehoben (§. 33, Anm.) oder ideell gesetzt[3]). Das Unendliche ist deswegen das, was die Grenze und Endlichkeit nicht ausschliesst, sondern was, als die Idealität derselben, sie vielmehr einschliesst und als aufgeho-

benes Moment in sich enthält[4]), d. h. was sein eignes Ende, seine eigne Grenze ist.

1) Das Wort unendlich brauchen wir deswegen nicht nur in den höchsten Sphären; der Kreis ist eine unendliche Linie, weil er in sich selber zurückläuft, sich selber begrenzt. Darum liegt in jedem Genuss, in jeder Befriedigung, weil Rückkehr in sich selbst, auch Unendlichkeit. 2) Das Ich ist absolute Negativität, weil es sich von sich unterscheidet (also seine Einheit mit sich negirt), diesen Unterschied aber wieder aufhebt (also die Einheit mit sich herstellt. *Negatio duplex affirmat*). Eben so Gott. Sie sind unendlich, weil die Schranke in ihnen zugleich keine ist. 3) Idealität = Aufgehobenseyn. Das Aufgehobne ist, aber als nicht-reales. 4) Der Ausdruck *Schellings*: das Unendliche sei Einheit des Unendlichen und Endlichen, findet hier seine Rechtfertigung. Wie das Platonische ἄπειρον und πέρας der Unbestimmtheit und Grenze, so entspricht sein μικτόν dem Unendlichen.

§. 48.

Der Begriff der Unendlichkeit ergab sich, indem wir die Veränderung dachten und zusahen, was am Ende sich daraus ergab. Lässt man nun diesen Gedanken nicht zum Ende kommen, sondern wiederholt stets: Etwas wird zu Anderem, Anderes, als selbst Etwas, wird wieder zu Anderem u. s. w., d. h. holt man stets wieder, was eigentlich verschwunden ist, den Gegensatz von Etwas und Anderem, so kommt die Sache nicht zum Schluss. Diesen Schluss haben wir (§. 46.) gezogen und mit dem Worte Also angedeutet. Lässt man es zu diesem Also und Schluss nicht kommen, so entsteht in dem steten Alterniren der Bestimmungen Etwas und Anderes ein Progress, dem man gewöhnlich das Prädicat unendlich gibt, obgleich ihm nur das der Endlosigkeit oder schlechten Unendlichkeit zukommt.

Die Endlosigkeit ist schlechte Unendlichkeit, weil sie dem Begriffe der Unendlichkeit nicht entspricht; indem sie nämlich das Ende und die Endlichkeit ausschliesst, hat sie an den Ausgeschlossnen ein Anderes sich gegenüber, das ihre Grenze, ihr Ende bildet. Wie der Kreis das Bild ist der Unendlichkeit, so die stets zu verlängernde gerade Linie der Endlosigkeit. Darum ist nach *Aristoteles* (Phys. III. 6. 6.) das (schlechte) Unendliche das, was immer etwas ausser sich hat. Was aber Nichts ausser sich hat, ist ihm das Vollendete. d. h. wahrhaft Unendliche. Von diesem sagt er: τέλειον οὐδὲν μὴ ἔχον τέλος. τὸ δὲ τέλος πέρας. Der griechische Ausdruck ἐντελες, so wie unser Vollendet weisen beide auf ein in sich Aufnehmen der Endlichkeit. Auch des *Spinoza* Unterschied zwischen dem *infinitum (rationis)* und dem *indefinitum* oder *infinitum imaginationis* ist dem richtigen Begriff der Unendlichkeit wenigstens nahe gekommen.

§. 49.

Kommt aber der endlose Progress nur dadurch zu Stande, dass man in dem Uebergehen der einen Gedankenbestimmung in die entgegengesetzte die Rückkehr in sich nicht sich vollenden lässt, sondern, dieses Resultat verhindernd, stets von vorn anfängt und mit beiden Bestimmungen abwechselt, so muss überall, wo der endlose Progress in unserm Denken sich zeigt, in ihm die Forderung erkannt werden, die beiden Bestimmungen, durch deren alternirendes Hervortreten er entsteht, wirklich identisch zu setzen d. h. wahre Unendlichkeit zu denken, die wenn man will auch Ueberendlichkeit, Ueberveränderlichkeit genannt werden kann.

Wenn *Aristoteles* jedes Denken, das in den endlosen Progress ausläuft, als fehlerhaft ansieht, so hat er in sofern Recht, als es nicht dabei stehen bleiben darf. — Die Anwendung der im §. gegebenen aus dem Begriff des endlosen Progresses selbst folgenden Regel ist für das methodische Fortschreiten von der äussersten Wichtigkeit. Ueberall nämlich, wo eine concrete Identität entgegengesetzter Bestimmungen gedacht werden muss, kann der endlose Progress erzeugt werden, wenn man jene Identität nicht zu Stande kommen lässt. In §. 31. u. 32. hätte sich dies leicht zeigen lassen. Umgekehrt: überall, wo es scheint, als sey er nicht zu vermeiden, ist jene Forderung, die der §. angab, darin zu sehen. Uebrigens kann es Sphären geben, in welchen, weil eine solche concrete Identität nicht realisirt werden kann, der endlose Progress Statt findet. Aber auch dann ist er nicht das Letzte, sondern es ist in ihm die Forderung zu erkennen, mit dem Denken über diese ganze Sphäre hinaus zu gehen. So erhebt sich z. B. die Natur nicht höher als bis zu dem endlosen Progress in dem Gattungsprocess.

Die wissenschaftliche Betrachtung dieses Processes treibt deswegen den Gedanken über die Sphäre der Natur hinaus. Vergl. m. Schr. Leib und Seele, 2. Aufl. Halle 1849. p. 61 ff.

§. 50.

a) Etwas war also (§. 46.), indem es Anderes seyend mit sich identisch wurde oder blieb, wiederhergestellte Einheit mit sich oder absolute Negativität geworden, und damit in die Unendlichkeit getreten. Ein solches Etwas nun ist nicht mehr ein blosses Etwas, d. h. ein Daseyendes, welches der Ergänzung durch Anderes bedurfte (§. 35.), für welches und an dem es war, und von dem es begrenzt wurde (§. 44.), sondern es wird seyn ein Sich-genügendes, Selbstständiges, Abgeschlossenes, eine Beziehung auf sich, welche zugleich auf negative, ideelle Weise das Andere in sich enthält, so dass dieses an ihm nur scheint[1]). Etwas als diese Idealität des Andern nennen wir In- oder Für sich Seyendes[2] oder Eines[3]). War Daseyn beschränktes, so ist Für sich seyn unendliches Seyn.

1) Dieser mehr bildliche Ausdruck möge das Enthaltenseyn des Andern am Eines als nicht mehr reellen ausdrücken. 2) Etwas war nur für Anderes (§. 39. Anm.) nichts für sich. Für sich seyn ist hier zu nehmen nur für die Beziehung auf sich, welche vermittelt ist durch negatives Verhalten zu Anderem. In der That liegt auch in dem Ausdruck dieses polemische sich auf sich Zurückziehen. Es ist hiebei noch nicht an wahrhafte Subjectivität, geschweige denn an bewusste Persönlichkeit zu denken, obgleich das Fürsichseyn zu jenen Bestimmungen etwa so die Grundlage bildet, wie das Werden zur Veränderung (§. 32. Anm. 1.) und später zum Leben. Das „substantivische Seyn" (vgl. §. 39. Anm.) nämlich des Für sich seyenden ist die Grundlage sowol der Substantivität als der Subjectivität. Spinozistisch ausgedrückt: *in se est et per se concipitur.* 3) Hier ist nicht an die Zahlbestimmung Eins zu denken, sondern das Wort so zu nehmen wie in solchen Redensarten: Wenn Eines sein Haus hat und dgl., es ist unbestimmter wie Einer (weil nur anfangende Subjectivität), und viel concreter als Etwas, (weil anfangende Subjectivität). Auch dass Eines und Ganzes oft als Synonyma vorkommen, kann diesen Sprachgebrauch rechtfertigen. Die Kategorie des für sich seyenden

Eines ist Grundkategorie aller atomistischen Ansichten. Die Atomiker des Alterthums haben ganz Recht, wenn sie ihre Atome als über die Veränderung hinaus denken. *Leibnitz's* Monadenlehre stimmt darin mit ihnen überein. Sie hebt auch das Moment der Idealität an den Monaden hervor. Diese werden deswegen vorstellend gedacht, d. h. an ihnen scheinen alle andern Monaden, oder wie *Leibnitz* sich ausdrückt *Opp. phil. ed. Erdmann* p. 184, sie spiegeln sich in ihnen als in *miroirs actifs.* Diese Seite der ideellen Beziehung, die im Begriff des für sich seyenden Eines liegt, haben die Atomiker bei ihren Atomen ganz übersehen. Sie können deswegen auch nicht, wie *Leibnitz* von jeder Monade, so von jedem Atom sagen, dass es die (wahre) Unendlichkeit enthalte.

§. 51.

b) Eines ist also, als unendliche Rückkehr in sich selbst, für sich. So ist es sprödes, negatives Verhalten. Wogegen aber? Anderes steht ihm nicht mehr gegenüber, sondern ist als aufgehobenes Moment in ihm enthalten; soll sichs also negativ verhalten, so kann es dies nur gegen Eines und zwar gegen Eines überhaupt, d. h. gegen alle Eines oder die ganze Totalität der Eines, die ihm jetzt gegenüber stehn als die übrigen. Eigentlich also kann Eines nur gedacht werden als gegen die übrigen Eines negativ sich verhaltend[1]). Fürsichseyendes ist nur zu denken im Gegeneinander-Seyn für sich Seyender. Es setzt also diese voraus und schliesst sie von sich aus[2]). Im Ausschliessen zeigt sich das Nichtseyn zur Unendlichkeit erhoben, es ist das Nicht- (oder Un-) eins-seyn.

1) Dass Eines nicht gedacht werden kann ohne dieses negative Verhalten auf alle übrigen Eines, wird als Factum leicht zugestanden werden, für uns ist es keine empirische Bemerkung mehr. Auch die Atomiker sind genöthigt diese Bestimmung aufzunehmen, nur leiten sie sie nicht aus dem Begriff des Atoms ab, sondern das trennende Leere (die Poren) finden sich neben denselben ein, ganz eben so, wie bei den atomistischen Staatsrechtslehrern das *bellum contra omnes.* Bei *Leibnitz* dagegen verhält sich die Monas selbst negativ gegen die andern, indem sie nicht nur ‚keine Fenster" hat, wodurch diese auf sie einwirken, sondern das Princip des Unterschiedes jeder Monas einwohnt.

2) *Hegel* bedient sich des Ausdrucks Repulsion; ausserdem dass dieser Ausdruck, weil er eine bestimmte Weise (die physikalische) des Ausschliessens bezeichnet, zu concret ist, denkt man dabei leicht die sich Repellirenden als bereits fertige. Das ausgeschlossne Eines aber entsteht als gegenüberstehendes erst durch das Ausschliessen, daher setzt das Eines erst die übrigen Eines (voraus).

§. 52.

c) Eines ist also nur im negativen Verhalten gegen die übrigen Eines, und durch dieses negative Verhalten; da aber Jedes derselben Eines ist, so besteht Jedes nur in diesem negativen Verhalten. Indem nun Eines die übrigen Eines negirt, negirt es also eigentlich das negative Verhalten gegen die Eines. Indem es aber das negative Verhalten gegen die Eines negirt, ist vielmehr ihr Verhalten ein affirmatives geworden, also erweist sich das bisherige Ausschliessen als ein Zusammengehn. Wir nennen es Beziehung, das sich Ausschliessen ist also in der That sein Gegentheil, nämlich Beziehung [1]). Wo Beziehung gesetzt ist, d. h. wo sich Ausschliessende (§. 51.) Eines bilden (§. 50.), da sind die beiden Bestimmungen vereinigt, und in der Sphäre der Unendlichkeit das Analogon des Werdens gegeben [2]). Beziehung ist Bezogenwerden. Die drei Momente können deswegen auch so bezeichnet werden: Eines-Seyn, Uneins-Seyn, Eines-Werden. Das letzte derselben kann auch als Für-einander-werden bezeichnet werden, worin gegen einander Seyende für sich sind.

1) Das Factum, dass Ausschliessen nicht ohne Beziehung gedacht werde oder gedacht werden könne, wird Niemand in Abrede stellen, der auch nur darauf reflectirt, dass fast unwillkührlich sich das Wort (d. h. der Gedanke) ausschliessende oder negative Beziehung einstellt; es handelt sich aber darum, die Nothwendigkeit jenes Factums zu erkennen. *Hegel* bedient sich des Ausdrucks Attraction, gegen den das gilt, was §. 51. Anm. 2. gesagt wurde, ausserdem aber noch, dass es vielleicht richtiger gewesen wäre, in der Kantischen Attraction, die für sich genommen Alles zu einem mathematischen Puncte contrahiren würde, eine concretere Fassung dessen zu sehn, was *Hegel* Fürsichseyn genannt hatte. Die Nothwendigkeit, zum Eines-werden überzugehn, bewiese dann die Berechtigung *Kant's*, Attraction und Repulsion zu einem Gedanken zu verschmelzen. *Hegel* selbst legt auf diese Ausdrücke nicht dies Gewicht, dass er sie für die völlig passenden hielte, vgl. Werke III. p. 202. — Weil die Beziehung in dem Begriff des Eines liegt, deswegen können die Atomiker nicht umhin, auch diese Bestimmung hervorzuheben, freilich leiten sie dieselbe eben so wenig ab, wie oben das ausschliessende Verhalten, sondern neben den Atomen findet sich der Zufall oder die Nothwendigkeit, die sie zusammenführt, ein. Aehnlich lassen atomistische Staatsrechtslehrer die Einzelnen durch eine äussere Noth oder Gewalt, oder durch einen eben so äusserlichen Vertrag zusammengebracht werden. Die prästabilirte Harmonie, welche nach *Leibnitz* die Monaden in Beziehung setzt, ist, da jede Monas ein Spiegel desselben Universums ist, wenigstens nicht so sehr von Aussen hinzugetragen, wie Viele meinen. Auch hierin verdient *Leibnitz* vor den Atomikern weit den Vorzug. 2) Wie das Für-sich-seyn die Basis bildet für die Subjectivität (s. §. 152.), so die Beziehung Für sich Seyender für das was später als Realisation der Subjectivität d. h. als System (§. 189.) erkannt werden wird; ein System ist nur zu denken, wo man Process d. h. Werden hat.

§. 53.

Der Begriff der Unendlichkeit war absolute Negativität. Das mit sich identische Eines war dies zwar, allein weil es als solche sich noch nicht (gegen Anderes) bethätigt hatte, so war es nur an sich (§. 40.) absolute Negativität. Es musste daher Eines auch für Anderes, und da es kein Anderes mehr gab, für die übrigen Eines als absolute Negativität seyn, so zeigte sichs im Ausschliessen. Wie aber An sich seyn und Seyn für Anderes in dem Gesetztseyn zusammengingen (§ 41.), so ist auch, wo die sich Ausschliessenden wieder in Eins zurückgingen (§. 52.), oder das Ausschliessen sich als Beziehung erwies, in ihr oder dem Für-einander-werden der Begriff der Unendlichkeit gesetzt, damit aber auch vollendet (§. 41. Anm.), und der Kreis der unter der Unendlichkeit befassten Kategorien ist erfüllt und beschlossen.

Ueberall wo ein Begriff gesetzt ist, d. h. das realisirt, was er an sich ist (oder er wirklich zu dem geworden, was er eigentlich war, vgl. §. 16. u. 41.), da ist auch seine Entwicklung beschlossen.

§. 54.

Zugleich aber schliesst sich hier eine ganze Gruppe von Kategorien. Wie sich dieselbe gegliedert hat, zeigt eine Recapitulation des Ganges (vgl. §. 28.), die zugleich die gewählten Ueberschriften zu rechtfertigen hat. Da in dieser Gruppe wir es zuerst mit dem Seyn, dann aber mit lauter solchen Bestimmtheiten des Seyns zu thun hatten, mit deren Aenderung sich das Bestimmte selbst ändert, wir aber solche Bestimmtheit Qualität genannt haben (§. 36.), so ist ihr die Ueberschrift Qualitat oder auch Kategorien der Qualität zu geben. Innerhalb dieser Gruppe haben sich drei Abtheilungen ergeben, welche je nach dem verschiedenen Princip der Bezeichnung (s. §. 28. Anm.) entweder (*Hegel*) die Ueberschrift Seyn, Daseyn, Für sich seyn erhalten, oder als: Periode vom Seyn bis zum Werden, vom Daseyn bis zur Veränderlichkeit, vom Für sich seyn bis zur Beziehung bezeichnet werden, oder endlich als Endlosigkeit (Unbestimmtheit), Endlichkeit (Bestimmtheit), Unendlichkeit (Selbstbestimmung) benannt werden können.

Der Parallelismus, welcher, wenn man in die Gliederung tiefer eingeht, sich zwischen den Unterabtheilungen und den grösseren Gruppen zeigt, ist einerseits wohl eine nothwendige Folge des methodischen Fortschrittes, allein andrerseits ist die grosse Freude, die man an dieser steten Wiederholung hat, oft nur eine Freude an ganz abstractem Schematismus, lässt das, worauf es überhaupt am meisten ankommt, die Differenzen, übersehen und hat mit Recht Spott und Tadel sich zugezogen.

§. 55.

Die qualitativen Gedankenbestimmungen der Unbestimmtheit wie der Bestimmtheit waren in der Unendlichkeit zur concreten Einheit zusammengegangen. Indem daher in dieser sämmtliche qualitativen Kategorien enthalten sind, innerhalb ihrer aber die Beziehung oder das Füreinanderwerden die höchste war, haben wir an dieser Kategorie die Wahrheit aller bisherigen. In ihr selbst aber liegt, gerade wie in dem Werden, ein Widerspruch. Wie in jenem das Seyn als Vergehen, das Nichtseyn als Entstehen enthalten war (s. §. 33.), so hier das Eines-seyn, da es in das Uneins-seyn übergegangen war, als Veruneinigung, das Uneins-seyn aber aus demselben Grunde als Vereinigung. Da beide sich entgegengesetzt, keines aber ohne das andere zu denken ist, indem Vereinigung die Veruneinigung (voraus-) setzt und umgekehrt, so heben sich diese beiden Gedanken zu dem ruhigen Niederschlage eines weder einigen noch uneinigen gleichgültigen Mit- und Nebeneinanderseyns auf, in welchem die Eigenthümlichkeit, welche oben (§. 54.) dem qualitativen Seyn beigelegt war, verschwunden ist. Dieses nicht qualitative Seyn nennen wir das quantitative [1]) und der innere Widerspruch der höchsten, darum aber aller, qualitativen Kategorien nöthigt zu denen der Quantität überzugehen [2]).

1) Wenn dem Kantischen Begriff der Materie nachgesagt wird, er statuire nur quantitative Unterschiede, so ist dies nach §. 52, 1. erklärlich. 2) Dass die quantitativen Bestimmungen die qualitativen voraussetzen, also erst nach ihnen abgehandelt werden müssen, ist empirisch leicht nachzuweisen: erst muss man den Begriff von einem Was haben, ehe man gleiche oder ähnliche Was zählt. Dagegen sind der jüngere *Fichte* und *Brauiss*. Freilich die Anwendung der Kategorie Vieles bei dem Für sich seyn ist eine Anticipation einer quantitativen Kategorie, vgl. §. 58. Anm. 1.

II.

Zweites Kapitel.

Quantität.

§. 56.

Worin das Eigenthümliche der Quantität besteht, ergibt sich aus der Reflexion auf das, was die qualitative Bestimmtheit, als deren Negation und Wahrheit [1]) sie sich erwiesen hat, gewesen war. War diese so mit dem Bestimmten Eins, dass mit ihrer Aenderung sich auch das Bestimmte selbst änderte (§. 36. 54.), so wird von Quantität [2]) gesprochen werden, wo Etwas eine Bestimmtheit hat, die unbeschadet der Natur dessen, dessen Bestimmtheit sie ist, geändert werden

kann, die also „dem Seyn gleichgültig geworden, eine Grenze [3]) ist, die ebenso keine ist.“ Eine solche Bestimmtheit allein haben wir zuerst zu denken. Dies gibt uns den Begriff der Grösse.

1) Dass die Quantität die Wahrheit der (blossen) Qualität ist, gibt den Bestrebungen, alle qualitativen Bestimmtheiten (z. B. specifisches Gewicht, Flüssigkeit) auf nur quantitative (z. B. Zahl von Atomen) zurückzuführen, eine innere Berechtigung. 2) Das Wort Quantität hat, eben so wie das Wort Grösse, das Missliche, dass man darunter eben so wol die Quantität (im Sinne von ποσότης, Grossseyn) als auch eine Quantität (im Sinne von ποσόν τι, Quantum, ein Grosses) versteht, was doch wesentlich verschiedene Begriffe sind. Um hier Missverständnisse zu vermeiden, soll das fremde Wort Quantität gebraucht werden im weitesten Sinn, so dass darunter alle Grössebestimmtheiten verstanden werden, d. h. die Quantitativität überhaupt, daher dies Wort zur Ueberschrift des ganzen Kapitels gewählt ist; das Wort Grösse soll gebraucht werden um ποσότης zu bezeichnen in dem Sinn, wie man von der Grösse eines Hauses spricht: endlich die Quantität in dem Sinne eines ποσόν oder einer Grösse soll mit dem Worte Quantum bezeichnet werden. 3) Die (quantitative) Grenze eines Waldes kann erweitert werden, der Wald über sie hinausreichen, und der Wald bleibt Wald, seine qualitative Grenze, seine *haecceitas* (s. §. 44. Anm. 3.) ändern, heisst ihn in etwas Anderes verwandeln. Dies gilt nur in gewissen Schranken, weil es nur ein beschränktes Gebiet ist, wo Quantität die höchste Kategorie ist (vgl. §. 80.).

A. Grösse.

§. 57.

a) Grösse hat Etwas, oder es wird ihm das Grossseyn zugesprochen, indem ihm eine Bestimmtheit zukommt, die ihm zugleich äusserlich, gleichgültig ist [1]). Wegen dieses Unterschiedes von dem Für sich seyn, hat das Grossseyn den Charakter des Seyns für Anderes und wird als relatives dem absoluten (s. §. 47.) Seyn entgegengestellt [2]). Eins war in sich bestimmt, dagegen ist das Grosse nur vergleichsweise gross. Zu diesen nur negativen Folgerungen kommen jetzt die positiven: Was in dem Begriffe der Grösse liegt, und was man

also eigentlich an dieser Kategorie hat, kann nur erkannt werden, indem man darauf reflectirt, woraus dieser Begriff wurde. Die beiden Seiten des Widerspruchs, als deren Wahrheit sich (§. 55) die Quantität erwies, werden sich in ihm finden müssen, aber als aufgehobene Momente und also anders [3]) als dort, wo sie den unaufgelösten Widerspruch bildeten.

1) Darum gelten bloss quantitative Bestimmungen vorzüglich dort, wo es sich um äusserliche Existenz handelt: auch im geistigen Gebiet spricht man von Grösse eines Charakters oder einer That, z. B. wo der Geist in äussere Existenz tritt. Als die höchste Kategorie wird die Grösse genommen, wenn, wie z. B. der Islam thut, auf die Grösse Gottes das grösste Gewicht gelegt wird. 2) Daher werden Grössen-Unterschied und relativer Unterschied als Synonyma gebraucht. 3) Wie Seyn und Nicht im Werden nicht mehr als solche enthalten waren (§. 33.), so ist in jeder spätern Entwicklungsstufe die frühere enthalten, aber wesentlich verändert.

§. 58.

b) In der Grösse werden wir also erstlich haben Vereinigte (§. 55.) oder Sich Ausschliessende (§. 51.); allein das Moment des Sich Ausschliessens ist hier nicht mehr dem Momente der Vereinigung oder dem Werden zu Einem (§. 50.) entgegengesetzt, da es sich ja als mit ihm zusammengehend erwiesen hat (§. 52.). Es werden also die sich Ausschliessenden zugleich den Charakter haben der Dieselbigkeit, d. h. sich, weil sie Eines sind, nicht ausschliessen. Das heisst, in der Grösse sind zu unterscheiden Nicht-Unterschiedene [1]). Nach dieser Seite erscheint daher die Grösse als Vieles [2]) oder Discretes [3]). oder es kommt der Grösse das Moment der Discretion zu [4]). Wie in dem Ausschliessen, so wiederholt sich in der Discretion das Nichtseyn.

1) Wenn man sagt, dass Etwas und etwas Anderes nur quantitativ unterschieden seyen, so weist jenes Nur darauf hin, dass dieser Unterschied ein gleichgültiger sey, d. h. keinem Unterschiede gleich gelte. 2) Von Vielem kann nur da die Rede seyn, wo Summirbarkeit, d. h. Gleichartigkeit Statt findet, indem die Unterschiedenen zugleich nicht unterschieden sind. Vieles ist deswegen eine rein quantitative Bestimmung, das Viele steht dem numeri-

schen Eins (s. §. 55. Anm.) gegenüber, dem Eines, wie wir es ohne jede numerische Bedeutung (s. §. 50. Anm.) kennen lernten, standen nicht Viele, sondern die Uebrigen gegenüber (§. 51.). 3) Eine Summe wird deswegen nicht von Disparaten gebildet, wol aber von Discreten. 4) Dieses Moment der Discretion heben wir hervor, wenn wir die Grösse (eines Reichs z. B.) sprungweise dadurch uns entstehend denken, dass Etwas und Etwas und wieder Etwas oder vielmehr Eins und wieder Eins zusammenkommen, oder die grössere Länge einer Linie uns durch das Hinzukommen von Punkten erklären. (Die Etwas, die Eins, die Punkte sind einer was der andere, sie sind nicht realiter verschieden, und doch sind sie keiner was der andre ist.) Weil dies eine wesentliche Seite der Grösse ist, deswegen ist eine solche Anschauungsweise der Grösse nicht unrichtig. In vielen mathematischen Beweisen kann man nicht umhin, sie geltend zu machen.

§. 59.

c) Das aber, woraus die Quantität resultirte, enthielt zweitens (§. 55.) das Moment in sich, das dort als Vereinigung bezeichnet wurde, welches Wort dort Uebergehen, hier dagegen ein Fertiges bezeichnet (vgl. §. 35.). Die Grösse wird deswegen, eben so wie sie jenes erste Moment enthielt, den Charakter der Unterschiedslosigkeit haben und einfache Homogeneität seyn [1]). Jenes erste Moment wird aber dadurch nicht ausgeschlossen, sondern als Moment in dieser Homogeneität enthalten seyn. Als Moment, also als seyend und zugleich als nicht seyend. Das heisst, die Grösse, welche als in sich homogen eine ist, eine Einheit bildet, wird auf ideelle Weise (§. 47.) die Vielen in sich enthalten [2]), die als solche, oder als reelle, eben darum nur hervortreten werden, wo jene Einfachheit aufhört [3]). Die Grösse ist nach dieser Seite stetig oder ein Continuum [4]); der Grösse als solcher kommt Continuität zu, weil sie eine Vereinigung ist.

1) Unser Bewusstseyn sagt, dass die Grösse eines Reichs, die Länge einer Linie eine einfache Bestimmung ist, dass jenes nicht mehrere Grössen, diese nicht mehrere Längen habe. 2) Auf ideelle Weise sind die Vielen in der Grösse enthalten, darum als blosse Möglichkeit. Deswegen kann die Länge der Linie als getheilt betrachtet werden, indem man die Linie theilt in Linien, die jede ihre Länge haben, oder auch in Punkte. 3) Wie in dem lebendigen Organismus die einfachen chemischen Stoffe als aufgehobne (gebundene) enthalten sind, und als solche (frei) erst hervortreten in der Verwesung, so treten Punkte, weil sie in der Linie aufgehoben sind, nur an ihrem Ende hervor, wo sie unterbrochen wird. Die Linie besteht nicht aus Punkten, denn dann enthielte sie dieselben als reelle, sondern ent-steht aus ihnen (analog gebildet wie entfliehen), enthält sie negativ. 4) Denkt man sich die Grösse allmählig wachsend ohne Sprung, so hebt man das Moment der Continuität hervor. Dass *Leibnitz* die *lex continui* mit der Lehre von den Incrementen zusammenstellt, ist leicht begreiflich. Wenn man von discreten und continuirlichen Grössen als verschiednen spricht, so zeigt schon der Plural Grössen an, dass man Grösse im Sinn von Quantum nimmt. Continuität aber und Discretion sind hier nur als Bestimmungen genommen, die der Grösse (im Sinne vom Grossseyn und nicht von Grossem) zukommen.

§. 60.

Das bisher Entwickelte aber nöthigt zu weiterem Uebergange: Discretion und Continuität sind Bestimmungen der Grösse. Sie ist beides, Vieles und Stetiges. Als jenes wird sie genommen, wenn wir einem Gegenstande das Prädicat Viel oder Wenig, als dieses, wenn das Beiwort Gross oder Klein beilegen. Beide mal ist ihm Grösse beigelegt. Es sind aber jene Bestimmungen zugleich solche, deren jede an der andern ihre Grenze, d. h. ihr Ende und ihre Negation hat; denn wie das Moment der Discretion nur hervortritt, wo die Continuität endigt (§. 59. Anm. 3.), eben so kann auch die Continuität nur hervortreten auf Kosten und durch Negation der Discretion [1]). Jede begrenzt die andere und die Grösse enthält also Bestimmungen, deren jede die Negation der andern ist [2]).

1) Wenn *Aristoteles* Phys. Z. 1. sagt: *εἰ δ᾽ ἐστί . . . συνεχῆ μὲν ὧν τὰ ἔσχατα ἕν. . . , ἐφεξῆς δ᾽ ὧν μηδὲν μεταξὺ συγγενές, ἀδύνατον ἐξ ἀδιαιρέτων εἶναί τι συνεχές*, so hat er ganz richtig erkannt, dass wir z. B. aus Punkten eine Linie (ein Continuum) nur entstehend denken, indem wir den Punkten eine Ausdehnung geben, d. h. ihre

blosse Discretion aufgehoben denken. Darum hört unser Theilen dort auf, wo wir auf Untheilbare (*continua*, ἄτομα) kommen. 2) Von den Elenchen der Alten heben Einige (z. B. *Calvus*, *acervus* u. a.) bei dem Wachsen der Grösse bald das Moment der Discretion hervor, indem sie ein Körnchen zu wieder einem u. s. w. kommen lassen, bald springen sie von dieser Bestimmung plötzlich über zu der des Zusammens derselben, oder ihrer Vereinigung. Der Haufe als ein Zusammen ist ein Continuum: als ein Zusammen von einzelnen Körnern enthält er Viele. Das sehr merkwürdige Problem, wie ganz bestimmte zusammengehörige Quanta (z. B. Seite und Diagonale des Quadrats) incommensurabel seyn können, wäre gelöst, wenn gezeigt würde warum, wenn das eine als discret gedacht wird, das andere nur als Continuum genommen werden muss.

§. 61.

Zugleich aber zeigt sich auch, dass jede dieser beiden Bestimmungen mit der andern identisch ist: die Discreten nämlich sind unterschieden, zugleich aber sind sie bestimmt als dieselben; der Unterschied ist eigentlich keiner. Also ist die Grösse, indem sie discret ist, eigentlich unterschiedslos, d. h. stetig (§. 59.). Also ist, da die Discretion nicht (aus-)gedacht werden kann, als indem man Continuität denkt, die Discretion eigentlich: Einheit von Discretion und Continuität. Eben so aber war die Grösse stetig nur indem die Vielen in ihr aufgehoben waren. Also setzt sie doch diese Vielen voraus (ein Punkt hat keine Grösse, weil keine Continuität), es ist also die Continuität nicht zu denken ohne die Vielen, d. h. ohne Discretion, sie ist also selbst: Einheit von Continuität und Discretion.

Die Kantische zweite Antinomie der reinen Vernunft beruht auf dem Bestreben eine dieser Bestimmungen ohne die andere festzuhalten, darum ist sie eigentlich durch **Leibnitz's**: *Sans les simples, il n'y aurait point de composé* schon gelöst.

§. 62.

Was hierin vorhanden, ist dies: Jedes ist concrete Einheit beider, also ist Jedes die ganze Grösse, die ja Beides war (§. 60.). Nun aber begrenzen sich beide (ebendas.). Was wir also eigentlich haben, ist: die sich selber begrenzende

Grösse. Grösse aber als sich selber begrenzend ist bestimmte Grösse (eine Grösse, eine Quantität), oder das, was wir, als das Zweite zur Grösse, Quantum nennen. Dieses müssen wir denken, wenn wir die Grösse vollständig denken.

Der Uebergang von der Grösse zu einer Grösse oder dem Quantum, den der §. darstellt, hat keinen andern Sinn als den, dass wenn die Grösse ausgedacht wird, man eine Grösse denkt. Die empirische Bemerkung, dass um Grösse zu denken, man ein Grosses denken müsse, als das Substrat derselben, kann, ob sie gleich diesen Uebergang als einen erscheinen lässt, den wir gewöhnlich machen, die Nothwendigkeit derselben nicht darthun.

B. Quantum.

§. 63.

Als der Begriff des Quantums ergibt sich aus dem Uebergange (§. 62.), dass das Quantum ist: bestimmte oder begrenzte Grösse [1]), ferner, da es die Grösse war, die sich begrenzte, so ist das Quantum mit seiner Grenze dasselbe, fällt mit ihr zusammen [2]), endlich aber, da Grösse gleichgültige Grenze war, über welche das Begrenzte zugleich hinaus war (§. 56. Anm.), so wird das Quantum, als das mit seiner Grenze Zusammenfallende, sich selber gleichgültig seyn und über sich selber hinausreichen; damit wird es das seyn, was gegen seine eigne Veränderung gleichgültig, absolut variabel ist [3]).

Wenn in unserer Vorstellung von Quantum sich alle die entwickelten Bestimmungen finden sollten, so wäre damit die Wahl des Ausdrucks für diese Kategorie gerechtfertigt. Dass aber 1) Quantum eine (d. h. bestimmte) Grösse ist, ist schon von der Sprache angedeutet, dass 2) ein Quantum das ist, was mit seiner Grenze zusammenfällt, spricht man fortwährend aus, wenn man sagt, dass die Natur einer Grösse in der Grösse bestehe, oder dass sie durch die Grösse zur Grösse werde. Das aber wodurch Etwas zu Etwas wurde war ja seine Grenze, vgl. §. 45. Endlich 3) die Bestimmung des sich selbst gleichgültig Seyns hebt die mathematische Erklärung der Grösse hervor, welche sagt, dass eine Grösse dasjenige sey, was unbeschadet seiner Natur vergrössert oder verringert, d. h. verändert werden könne; es kann über jedes

Quantum hinausgegangen werden, weil es das sich selber Gleichgültige ist. Die absolute Variabilität ist darum das was die Natur des Quantums ausmacht.

§. 64.

a) Auch hier werden sich in dem Quantum zu Momenten herabgesetzt, also wesentlich modificirt, die Bestimmungen finden müssen, aus deren Widerspruch es resultirte (vgl. §. 23. 25. 56. u. a. O.). *Erstlich* wird also darin enthalten seyn müssen, was *dort* Discretion war, d. h. das Quantum wird das Moment des *Vielen* in sich enthalten. Allein, da sich gezeigt hatte, dass dieses Moment identisch war mit dem ihm gegenüberstehenden, nach welcher die Grösse eine stetige Einheit war (§. 68.), so wird das Viele als *Moment des Quantums* Vieles seyn, wie es eine Einheit bildet, d. h. *Vielheit*[1]); wir nennen dies Moment des Quantums *Anzahl*, es ist die Discretion *als aufgehobene*. Es wird aber *zweitens* in dem Quantum enthalten seyn müssen, was vorhin die Continuität der Grösse ausgemacht hatte (§. 59.); nach dieser Seite wird das Quantum *Einheit* seyn, weil aber jetzt die Einheit dem Vielen nicht mehr *gegenüber* steht, sondern damit identisch geworden ist (vgl. §. 61.), diese wie sie *in den Plural* getreten ist, d. h. *Einheiten*[2]). Als die wirkliche Identität dieser beiden Momente ist das Quantum eine *Anzahl von Einheiten* d. h. *Zahl*[3]). Eigentlich also ist das Quantum Zahl[4]).

1) Kaum bei irgend einer Kategorie hat die Sprache so sinnig vorgedacht, wie bei der Quantität. Die *Vielen*, die sich ausschliessen, lässt sie zur *Vielheit* werden, indem sie sich *vereinigen*. 2) Eben so spricht sie von Einheit*en*, während bis dahin *Einheit* seinem Begriffe nach ein blosser Singular war. 3) Dass die *Zahl* zu ihren Momenten Einheiten und Anzahl hat, kann auch sinnlich dargestellt werden, indem man die Zahlen als Producte oder auch als Brüche schreibt, wo im erstern Fall der Multiplicandus, im letztern der Nenner die Einheit angibt, der Multiplicator im erstern, der Zähler im letztern, die Anzahl. Wo darum eins dieser Momente verschwindet, hört die *Zahl* auf, indem 0 oder ∞ an ihre Stelle tritt. Sie bilden die Grenzen der *blossen* Zahl. Wird, bei einer stetig wachsenden Grösse

z. B., über sie hinausgegangen, so tritt etwas *nicht nur quantitativ*, sondern *wesentlich* Anderes an die Stelle, anstatt eines Positiven ein Negatives. 4) Die Zahl ist eine Kategorie, darin liegt die Berechtigung, Alles, sowol Natürliches als Geistiges dem Calcul zu unterwerfen. Als die höchste haben die Pythagoreer sie genommen. Die richtige Erkenntniss, dass *zwei* Momente das Wesen der Zahl constituiren (das ἄπειρον und die περαίνοντα) fehlt bei ihnen nicht. *Jedes* Quantum ist Zahl. Raumgrössen machen keine Ausnahme; ein Raumquantum ist die Zahl von Raum-Einheiten.

§. 65.

Weil Zahlen Gedankenbestimmungen sind, deswegen ist das Operiren damit *Denken*, weil Gedankenbestimmungen der Aeusserlichkeit (§. 57.), deswegen äusserliches Denken oder *Rechnen*. Rechnen ist Hervorbringen von Zahlen, oder *Zählen*[1]). Weil, wegen der Aeusserlichkeit der Zahl, Zahlen gegen einander äusserlich seyn, und auch die Momente derselben auseinandertreten können[2]), deswegen gibt es einen Gegensatz im Zählen, indem Zahlen hervorgebracht werden können durch Composition oder *Zusammenzählen*, d. h. indem man getrennte Zahlen oder ihre getrennten Momente vereinigt, oder aber durch Decomposition oder *Auseinanderzählen*, wo man im Gegentheil das Vereinte trennt. Die eigentliche Grundlage für das ganze Zahlensystem bildet die Zahl in ihrer *Unmittelbarkeit*, die als solche die erste in demselben seyn wird (§. 27. Anm.). Hatte die Zahl zu ihren Momenten Anzahl und Einheit, so wird die *unmittelbarste*, d. h. erste Weise ihrer Einheit seyn, wo mit der Einheit (oder Anzahl) *unmittelbar* auch die Einheit mit der Anzahl (oder Einheit) gesetzt ist. Die Zahl in der Unmittelbarkeit ist deshalb die *Eins* (1 . 1 = 1). Durch das *Setzen* der Eins entsteht deswegen die Reihe der Zahlen[3]).

1) Die Kunst zu zählen ist zwar nicht λογική, aber doch λογιστική. 2) Wie die Variabilität, so findet auch die *Calculabilität*, d. h. Zusammensetz- und Trennbarkeit nicht an der Natur der Zahl ihre Grenze. Daher hier sogar das Unmögliche (Imaginäre) erlaubt ist. Nur die Platonischen Zahlen, die mehr sind als blosse Zahlen, Begriffe, sind

ἀσύμβλητοι. 3) Die Eins ist das eigentliche Princip der Zahlen; daher auch von den Pythagoreern so genommen. Es ist die Zahl als nicht gesetzte, insofern die Zahl an sich (§. 41. Anm.). Daher kommt es, dass jede Zahl (a) als nicht gesetzte (a^0) = 1 ist. In ihrem Princip sind alle Zahlen dasselbe, nämlich Eins.

§. 66.

Alle verschiedenen Formen des Rechnens gründen sich auf gewisse elementare Operationen, welche die Grund-Weisen (Species) desselben, selbst aber wieder durch den Begriff der Zahl gesetzt sind: die erste Weise des Rechnens besteht darin, dass aus der Zahl, d. h. der unmittelbaren Zahl, Zahlen componirt werden (Summiren), ein Verfahren, das zu seinem negativen Correlat das Minuiren oder Differenziren hat. Die zweite Weise des Rechnens findet dort Statt, wo man operirt mit auseinander fallender Einheit und Anzahl. Man producirt [1]) Zahlen, indem man eine Zahl als Einheit, die andere als Anzahl setzt, oder aber man zerlegt eine Zahl in ihre Momente, indem man die Zahl sucht, welche darin Einheit, oder die, welche Anzahl war (den Quotienten), was das Correlat zum Produciren, das sogenannte Dividiren gibt. Hatte man in der ersten Weise zu thun mit der unmittelbaren Einheit von Einheit und Anzahl, in der zweiten mit dem Auseinanderfallen beider, so wird endlich eine dritte Weise des Rechnens beide frühern vereinen, indem man aus einer Zahl Zahlen producirt, dadurch, dass man dieselbe Zahl als Einheit und Anzahl setzt — Potenziren (d. h. Hervorbringen von Quadraten und höhern Potenzen [2]) oder solchen Zahlen, welche als mit sich identische gesetzt und also durch ihr sich äusserlich Seyn vermittelt sind) mit seinem Correlat dem Radiciren. Hiemit ist der Kreis der elementaren Operationen beschlossen, auf welche eingegangen werden musste des Folgenden wegen.

1) Darum ist ein Product eine innigere und darum höhere Einheit als eine Summe, und wenn einmal arithmetische Ausdrücke gebraucht werden um concrete Einheiten zu bezeichnen, so kann man zur Noth das worein eine chemische Verbindung z. B. zerlegt werden kann, als ihre Factoren bezeichnen, nicht aber als ihre Bestandtheile d. h. Summanden. 2) Der in diesem §. aufgestellte Begriff der Potenz macht es erklärlich, warum viele Philosophen sich dieser Kategorie gern bedienen. In der That ist in ihr nur auf äusserliche Weise die Natur des Begriffs enthalten (s. §. 141. Anm. 2.).

§. 67.

b) Das Quantum (oder die Zahl, s. §. 64.) war die mit ihrer Grenze identische Grösse. Auf die Grenze desselben sehend, werden wir daher erkennen, wie das Quantum zunächst zu fassen ist. Unter der Grenze des Quantums, oder der Zahl, wird nur zu verstehn seyn, wodurch es dieses bestimmte Quantum, diese eine Zahl ist, also das, was diese Zahl vollendet. Nun aber macht eine Zahl (z. B. hundert) voll nichts Anderes als das Hundertste, da aber Keines der hundert nicht das Hundertste ist, so machen alle hundert sie voll. In der Hundert liegt also die Grenze in den hundert. Nun aber ist in hundert (1. 100.) hundert gerade das Moment der Anzahl (§. 64. Anm. 3.). Zunächst also werden wir das Quantum zu nehmen haben, wie es seine Bestimmtheit hat durch die Anzahl. Die Zahl, das Quantum, als Anzahl gesetzt ist — extensives Quantum, Menge oder Zahl von Etwas.

Mit Recht tadelt *Hegel* die Verwechslung (die übrigens wegen des aufgestellten Begriffs von Discretion und Anzahl erklärlich ist) von discreter und extensiver Grösse, weil Discretion eine Bestimmung der Grösse an sich, Extension der quantitativen Grenze sey, Werke III. p. 252. — Die Frage, ob Einer viel Geld habe, geht auf das blosse Grossseyn seines Vermögens, es kann gross bleiben auch wenn es sich verkleinert; die Frage, wie gross es sey, wie viel er habe, will die Extension seines Besitzes wissen, die mit jeder Aenderung wirklich anders wird. — Grösse überhaupt ist auch ohne Zahl denkbar, dagegen ein extensives Quantum der Zahl bedarf. Es ist aber nicht die Zahl selbst schon extensives Quantum; sondern in diesem, der s. g. benannten Zahl, bildet sie den Coefficienten (z. B. in 20 Aepfeln). Mit Recht nennt man hier die zwanzig auch wohl Anzahl der Aepfel, in der That ist hier die Zahl als Anzahl gesetzt, d. h. sie verhält sich zu

dem, was die Benennung angiebt, gerade so wie das erste ihrer Momente zu dem zweiten. Diese Bestimmung des Quantums ist die erste, daher im gemeinen Sprachgebrauch „Quantum“ gewöhnlich nur so genommen wird. *Maimons* Definition ist, dass das extensive Quantum Vielheit als Einheit sey. Aehnlich definirt *Kant*. Durch das, was zur Zahl hinzukommt — die Benennung — büsst die Zahl einen Theil ihrer Variabilität und Calculabilität ein. Das extensive Quantum wird sprungweise vermehrt und vermindert, weil in ihm das Moment der Discretion sich wiederholt. Freilich in höherer Potenz, daher ward es oben getadelt, wenn extensives Quantum und discrete Grösse verwechselt werden.

§. 68.

c) Wie das Quantum überhaupt, so ist auch das extensive Quantum ein Bestimmtes, von allen andern unterschiednes. Es ist aber (§. 67.) bestimmt durch die Anzahl, d. h. durch das Moment der Vielheit (§. 64.). Ohne Vielheit wäre also das extensive Quantum nicht dieses bestimmte, d. h. es setzt Vielheit voraus. Dies zusammengefasst, so wird eigentlich, wenn wir das extensive Quantum denken, folgerichtig gedacht ein Quantum, das eine einfache Bestimmung ist, welche aber eine Vielheit voraussetzt, von der es eben sowol unterschieden ist, als es dieselbe als aufgehobnes Moment enthält. Auch dieses Quantum wird, obgleich von der blossen Zahl unterschieden, derselben als seines Co-efficienten bedürfen (s. §. 67. Anm.). Aber wie das Quantum selbst, dessen Coëfficient sie ist, gibt auch die Zahl hier nicht sowol eine Anzahl an, als vielmehr eine einfache Bestimmung, die freilich eine Anzahl als aufgehobnes Moment enthält und also voraussetzt; d. h. der Coëfficient ist hier eine Ordnungszahl, die nicht die Menge, sondern die Stelle angibt. Das Quantum, so gedacht, ist intensives Quantum oder Grad. War in dem extensiven Quantum das Quantum als Anzahl, so ist es hier als Einheit gesetzt, so dass im extensiven und intensiven Quantum der Begriff des Quantums vollständig gesetzt ist.

Das Wort Grad brauchen wir überall, wo eine Bestimmung (der zwanzigste Grad der Wärme ist nur eine Wärme, der zwanzigste Grad der Breite nur eine Breite) von allen andern unterschieden ist (der zwanzigste Grad ist eine andere Wärme als der neunzehnte), ohne die sie doch auch nicht ist (der zwanzigste Grad ist nicht ohne den achtzehnten, neunzehnten), ja die sie alle in sich enthält als aufgehoben (in dem zwanzigsten Grade ist der neunzehnte als gewesen, d. h. aufgehoben enthalten). Daher ist nach *Kant* und *Maimon* Grad: Einheit als Vielheit gedacht. Die Vielheit aber ist als durchlaufen, d. h. als aufgehoben genommen. Uebrigens springt die Analogie zwischen Grad und Continuität zu sehr in die Augen, als dass man sich wundern dürfte, wenn Einige sie ganz confundiren.

§. 69.

Extensiv und intensiv zu seyn, kommt dem Quantum seinem Begriffe nach zu; jenes ist es, indem es als Anzahl, dieses, indem es als Einheit gesetzt ist. Keines ist deswegen ohne das andere zu denken. Dass das extensive Quantum als auf seine Wahrheit auf das intensive hinwies, ist gezeigt worden (§. 68.), eben so aber weist auch dieses auf jenes zurück: der bestimmte Grad ist nämlich zwar eine einfache Bestimmung allen andern gegenüber, indem aber alle andern (niedrigern) Grade in ihm als aufgehoben enthalten sind, hat er in diesen seine Anzahl, d. h. seine Extension [1]). Jedes extensive Quantum ist eben deswegen zugleich intensives und umgekehrt [2]). Nur eine der beiden Bestimmungen hervorheben, heisst sich in unauflösliche Schwierigkeiten verwickeln [3]).

1) Weil der zwanzigste Grad den neunzehnten, achtzehnten u. s. w., d. h. zwanzig Grade in sich enthält, deswegen wird anstatt (intensiv) „der zwanzigste Grad,“ oft gesagt „zwanzig Grad Wärme“ (extensiv). 2) Die grössere Masse (extensiv) ist grösserer Druck (intensiv), die (intensive) Grösse des Characters zeigt sich (extensiv) als eine Menge von Thaten, der höhere Wärmegrad zugleich als grösseres Quantum von Wärme(materie), der höhere Ton als mehr Schwingungen. Wenn man in den gewöhnlichen Rechnungen mit intensiven Grössen zu thun hat, so behandelt man sie oft als extensive. So z. B. wenn man von zwanzig Pfund Kraft spricht u. s. w. Erst in der höhern Analysis wird ohne solche Verwandlung die Stärke

(d. h. der Grad) der Veränderung in die Rechnung gezogen. 3) Der Streit des Atomismus und Dynamismus in den Naturwissenschaften, der zum grossen Theil, nämlich in der Anwendung der Zahl, den Unterschied der extensiven und intensiven Grösse zu seinem Angelpunkte hat, ist daher müssig.

§. 70.

Wie aber die Discretion und Continuität, obgleich nicht ohne einander zu denken (§. 61.), doch jede die Negation des anderen waren (§. 60.), so zeigen auch die beiden Steigerungen jener, das extensive und intensive Quantum, neben ihrer eben hervorgehobenen Untrennbarkeit auch ein negatives Verhalten zu einander. Der praktische Menschenverstand, welcher bei wachsender Extension die Intensität gefährdet glaubt[1]), hat nicht ganz Unrecht: Extensives und intensives Quantum begrenzen sich nämlich, und also verdrängen sie sich. Dann aber folgt, da nur als Beides das Quantum vollständig gedacht war, dass je vollständiger es gedacht wird, um so mehr es sich widerspricht. Es hört also immer mehr auf Quantum zu seyn[2]), und am Ende ist also das Resultat, dass wie sich als die Wahrheit der Kategorie Grösse das Quantum erwiesen hatte, so diese der noch höheren des Quantums, das nicht Quantum ist, Platz macht. Wer damit operirt, denkt in einer Weise, die zwar dem elementaren (§. 66.) Rechner, der mit blossen Quantis operirte, bedenklich seyn, den Logiker aber nicht befremden kann. Die eben gebrauchte Formel gibt, wenngleich zunächst nur negativ, den Begriff des quantitativen Verhältnisses, so wie des quantitativen Unendlichen an.

1) Der Gegensatz den man gewöhnlich zwischen dem *multum* und *multa* macht, contrastirt seltsam damit, dass man doch (s. §. 69, 2.) das Letztere zum Maass des ersteren zu machen pflegt. 2) Damit hängt zusammen, dass sich schon bei dem extensiven Quantum die Calculabilität (§. 65, 2.) anfängt zu verlieren. Die Benennung wird im Calcul vernachlässigt, bestimmt nur die Stelle beim Ansatz. Benannte Zahlen kann man nicht multipliciren. Bei dem intensiven Quantum fand sogar, wenn man damit rechnen wollte, eine Reduction auf das extensive Statt.

§. 71.

Jedes quantitative Verhältniss ist einerseits ein bestimmtes, darum invariables; als solches wird es dargestellt durch den Exponenten[1]). Zugleich erscheint es zweitens als ein Variables in den Seiten, die es ausmachen. Beide aber sind ein Quantum, und werden daher mit Recht durch das = Zeichen verbunden $\left(\frac{n}{m} = e\right)$. Indem so der Exponent (weil nicht variabel) nach §. 62, 3. kein blosses Quantum mehr, die Seiten dagegen blosse Quanta, beide aber dasselbe sind, ist in jedem quantitativen Verhältniss wirklich der oben (§. 70.) entwickelte Widerspruch enthalten. Da nun aber jede Einheit entgegengesetzter Bestimmungen als endloser Progress dargestellt werden konnte (§. 49.), so verbreitet der aufgestellte Begriff ein Licht über die Bedeutung des quantitativ Unendlichen[2]), so wie seine Anwendung in der Rechnung[3]).

1) Unter dem Exponenten des Verhältnisses werde ich nur verstehn das Unveränderliche in demselben, welches exponirt, was das Verhältniss ist. 2) Unter den unendlich grossen (oder kleinen) Grössen werden solche verstanden, „über die nicht hinausgegangen werden kann," d. h. nach der Definition §. 63. Anmerk. 3., die nicht Quanta sind. 3) Es kann nämlich jedes Verhältniss als eine unendliche Reihe dargestellt (z. B. $1 + x + x^2 + x^3 \ldots$) und es können Reihen zu dem Verhältniss, das sie darstellen, summirt werden; endlich kann gerechnet werden mit Verhältnissen von Grössen im Momente ihres Verschwindens oder von den Elementen (Principien) dieser Grössen. Nur wo es sich um Verhältnisse handelt, findet die Rechnung mit Unendlichem nothwendig Statt.

§. 72.

a) Die variablen Seiten machen das Verhältniss aus, und da der Exponent sagt, welches das Verhältniss sey, machen sie ihn aus. Ist nun aber der Exponent eine Zahl, so werden die beiden Seiten nur die Bedeutung haben, Momente einer Zahl zu seyn. Jede Seite ist also ein unvollständiges Quantum, hat ihre Ergänzung an der andern,

und wird also auch variabel seyn nur mit der andern. Das Verhältniss erscheint also zunächst als das Verhältniss, wo mit der einen Seite sich die andere eben so ändert, d. h. als directes Verhältniss.

Es ist die erste, darum oberflächlichste Weise des Verhältnisses und macht in höhern Gebieten höheren Platz.

§. 73.

b) Dies Verhältniss aber widerspricht sich selbst, wenn wir auf den Exponenten sehn. Dieser sollte die Einheit beider Seiten als seiner Momente seyn, ist es aber weder im directen arithmetischen Verhältniss, weil er da — als eine Differenz — gerade zeigt, worin die beiden Seiten nicht zusammenfallen [1]), noch auch im directen geometrischen Verhältniss, denn da ist er ein Quotient und also, da ein Quotient nur Einheit oder Anzahl war (§. 66.), nur Zahl-moment und also einer Seite gleich [2]). Sollten ihn aber doch beide Seiten ausmachen, so wird das Verhältniss seinem Begriffe entsprechen erst dort, wo der Exponent beide Seiten, sey es nun als Summanden, sey es als Factoren enthält. In beiden Fällen haben wir umgekehrtes Verhältniss, im ersteren arithmetisches [3]), im zweiten geometrisches [4]). Nicht nur der Exponent aber entspricht hier (wo er Summe oder Product ist) seinem Begriffe mehr als im directen Verhältniss sondern auch die Beziehung der Seiten, weil hier gesetzt ist was dort nur seyn sollte. Es sollte sich bei Veränderung der einen Seite die andere eben so verändern. Dies geschieht beim directen Verhältniss eigentlich nicht, indem die zweite Seite immer als die abhängige und nach-bleibende [5]) erscheint. Im umgekehrten Verhältniss dagegen verändert die zweite Seite eben so sich wie die erste, indem sie ihre Veränderung gegen die der letztern bethätigt [6]).

1) Sind in dem Verhältniss $y - x = e$, y und x Rechtecke von gleicher Grundline, die man zum Vergleichen sich decken lässt, so ist e das ihnen nicht Gemeinsame. 2) Wird $y:x$ auf die einfachste Form gebracht, indem man $x = 1$ setzt, so ist $e = y$, d. h. die eine Seite. 3) Zwei *radii vectores* aus einem Punkt der Ellipse stehn im umgekehrten arithmetischen Verhältniss, weil hier $y + x = e$. 4) Länge des Hebelarms (y) und Gewicht (x) stehn im umgekehrten geometrischen Verhältniss, weil $y . x = e$. 5) In der That, wenn das Rechteck x sich vergrössert, bleibt y das es um e Ueberragende, oder wenn in $y : x = e$, y das Doppelte von x war, und dieses sich vergrössert, so bleibt y sein Zweifaches. 6) Daher ist das umgekehrte Verhältniss als die Wahrheit des directen, höher als dieses, und in höhern Gebieten wächst z. B. durch das Brauchen (Negiren) die Kraft u. s. w.

§. 74.

c) Im umgekehrten arithmetischen Verhältniss ist der Exponent als Summe der Seiten ihre Einheit, eben so ist er im geometrischen als ihr Product, ein bestimmtes Quantum, in welchem ihre Identität als der Einheit und der Anzahl gesetzt ist. Zugleich aber fallen die beiden Seiten, deren Einheit den Exponenten ausmacht, auseinander und zwar auf immer, denn da keines der beiden Momente verschwinden kann, so kann auch keines den Exponenten, und da dieser die Einheit beider Seiten war, keines die Einheit mit dem andern erreichen [1]). Wir haben also, dass der Exponent einerseits ein bestimmtes vollständiges Quantum ist, d. h. identisch mit sich ist, andrerseits haben wir, dass, da seine Momente immer auseinander fallen, der Exponent nicht zu Stande gekommen ist oder nicht ist. Ist nun die Einheit des Seyns und Nichtseyns Werden, so wird eigentlich der Exponent des Verhältnisses als werdend, zu Stande kommend zu nehmen seyn. Das Verhältniss mit solchem Exponenten ist variables oder lebendiges [2]) Verhältniss, die Wahrheit und concrete Einheit des directen und umgekehrten Verhältnisses. Alle drei bilden eine Stufenfolge, die der des Quantums parallel geht [3]). Nach dem (§. 66.) aufgestellten Begriff der Potenz kann es nicht auffallen, wenn die Formeln für variable Verhältnisse Potenzen enthalten [4]). Im lebendigen Verhältniss ist der Begriff des Verhältnisses realisirt, weil hier die beiden Bestimmungen des Verhältnisses, varia-

bel und constant zu seyn, in dem sich entwickelnden[5] Exponenten gesetzt sind.

1) Es ist eine endlose Annäherung gesetzt, m (etwa die Länge des Hebelarms) kann wachsen, da aber n (das Gewicht) nie ganz verschwinden kann, so kann es doch auch nie das ganze statische Moment werden. 2) Daher hier Ausdrücke gebraucht werden, die vom Leben hergenommen sind, wie Glieder (einer Reihe), Functionen, Incremente u. s. w. 3) Zahlen können im directen Verhältniss stehn, zum umgekehrten gehören immer Mengen, endlich Grade, oder Intensitäten sind die Seiten des lebendigen Verhältnisses, welches die stetige Veränderung einer Intensität (Krümmung z. B.) angibt. 4) Daher tritt uns das Potenzverhältniss entgegen z. B bei den sogenannten lebendigen Kräften. 5) In der Entwicklung bleibt das sich Verändernde dennoch mit sich identisch. Bezeichnet man in den Gleichungen der geraden Linie und der Parabel das Unveränderliche mit e, so geben die Formeln $ex = y$ und $ex = y^2$ oder noch besser $\frac{y}{x} = e$ und $\frac{y}{x} = \frac{e}{y}$ Beispiele, wo der Unterschied des directen und variablen Verhältnisses unmittelbar klar ist, indem sich zeigt, dass im Exponenten des letztern Verhältnisses beide Bestimmungen enthalten sind, die das Verhältniss constituiren.

§. 75.

Das Verhältniss aber im Ganzen angesehn, so ist in ihm eine Bestimmung enthalten, welche den Uebergang bahnt zu einer neuen Gruppe von Kategorien. Verhältniss ist eine quantitative Kategorie, zugleich aber sollte das Verhältniss kein blosses Quantum mehr seyn (§. 70.), und in wiefern es dies nicht ist, hat sich jetzt gezeigt: die absolute Variabilität ist verschwunden, denn das Verhältniss ist nur so wie es ist, dieses bestimmte Verhältniss, ändert sich die Bestimmtheit, so auch das Verhältniss selbst. Nun war es aber das Wesen der qualitativen Bestimmtheiten, dass sich mit ihnen auch das durch sie Bestimmte änderte. Eigentlich also haben wir an dem Verhältniss eine Bestimmtheit, welche, obgleich quantitativer Art, doch zugleich zur qualitativen geworden ist[1]). Solche Bestimmtheit nennen wir Modus[2]), und zu den Kategorien der Qualität, so wie zu denen der

Quantität, bilden die Kategorien der Modalität[3]) oder des Modus die dritte Gruppe.

1) Dies giebt die positive Bestimmung zu der bloss negativen im §. 70. Verhältnisse sind nicht bloss quantitative, sondern auch qualitative Bestimmungen mit. Man sagt mit Recht: dass der Exponent angebe was für ein Verhältniss zwei Zahlen bilden. In sofern kann der Exponent das Qualitative in dem Verhältniss genannt werden. Daher ist von den unendlichen Grössen mit Recht gesagt worden, quantitativ genommen, seyen sie = 0, aber sie hätten eine qualitative Bedeutung. Weil in dem variablen Verhältniss als dem höchsten Verhältniss das Qualitative am meisten schon sich regt, deswegen findet die Rechnung des Unendlichen vorzugsweise dort ihre Anwendung, wo es sich um solche Verhältnisse handelt. Der Grad war die Kategorie, in der sich das blosse Quantum vor Allem aufhob: er hat deswegen mehr qualitative Bedeutung als das extensive Quantum. Eben darum ist jeder graduelle Unterschied schon qualitativ. Daher existirt ferner in der Natur jede Qualität als ein bestimmter Grad, oder eine bestimmte Intensität zu haben, ist die Art, wie natürliche Qualitäten quantitativ sind. Die Definition des Grades, dass er Quantität (besser Quantum) einer Qualität sey, ist nicht unrichtig. Umgekehrt: die Kategorie des Grades wird immer angewandt, wo nicht sowohl Dinge als vielmehr ihre Qualitäten quantitativ bestimmt werden sollen. 2) Indem die verschiednen Bedeutungen dieses Wortes allmählig als verschiedene Bestimmungen eines Begriffes erscheinen werden, wird dadurch die Wahl des Namens gerechtfertigt werden. 2) Das Wort Modalität wird hier nicht in dem nur subjectiven Sinne genommen, in welchem *Kant* es braucht; eher noch in dem Sinne; wie man es nimmt, wenn man etwa die ἀποφάνσεις μετὰ τρόπου bei den Aristotelikern als Modalurtheile bezeichnet.

§. 76.

Auch hier lässt eine Recapitulation des vollendeten Ganges (vgl. §. 28. 54.) erkennen, wie unter der allgemeinen Ueberschrift Quantität (§. 56. Anm. 2.) sich drei verschiedene Gruppen als Unterabtheilungen ergaben, welche, nicht ohne einen Parallelismus mit denen der qualitativen Kategorien, uns zuerst die unbestimmte Grösse gaben, dann die

bestimmte Grösse oder das Quantum, endlich das quantitative Verhältniss sehen liessen, welches letztere uns die Grösse in ihrer Unendlichkeit und zugleich in ihrem Hinübergehn über das bloss quantitative Gebiet zeigte.

III.

Drittes Kapitel.

Modus.

§. 77.

Unter Modus[1]) verstehn wir diejenige Bestimmtheit, welche quantitativ und qualitativ zugleich ist, indem sie durch ihr Quantitativseyn qualitativ, durch ihr Qualitativseyn quantitativ ist. Die Entwicklung dieses wichtigen Begriffs, der als ihre Einheit die Wahrheit der Quantität und Qualität[2]) ist, besteht darin, dass die einzelnen in ihm liegenden Momente gesetzt werden[3]), worin seine Realisation sich zeigt. Diese ist vollendet, wenn alle in ihm liegenden Bestimmungen gesetzt sind, und er als die Einheit derselben sich bestimmt hat (§. 41. Anm. 5.).

1) Wegen des Doppelsinnes und der grössern Unbestimmtheit dieses Ausdrucks nehmen wir ihn, ähnlich wie im vorhergehenden Kapitel das Wort Quantität, zur Ueberschrift des ganzen Kapitels, statt des Ausdrucks Maass bei *Hegel*, der nur für eine Art des Modus passend ist (s. §. 78.). 2) Wenn daher die Ansicht als eine berechtigte bezeichnet wurde (§. 56. Anm. 1.), welche die qualitativen Bestimmtheiten auf quantitative zurückzuführen suchte, so erscheint jetzt als noch mehr berechtigt die, welche etwa physikalische Qualitäten erklären will durch den verschiedenen Modus der Configuration der Atome, aus welcher zugleich die Zahl derselben folgen soll. Freilich ist auch diese Anschauungsweise nicht die absolut höchste. 3) Auch hier werden wir uns an den Sprachgebrauch anlehnen, indem wir ihn rechtfertigen. Die verschiedenen Bedeutungen des Wortes Modus sind wirklich verschiedene Bestimmungen des Gedankens.

§. 78.

a) Der Modus als die Einheit von quantitativer und qualitativer Bestimmtheit erscheint zuerst als die unmittelbare Einheit derselben (§. 27. Anm.). Diese kann nichts Andres seyn als das, was sich uns bei dem Uebergange von der Quantität zum Modus ergab. Es hatte sich gezeigt, dass an einer quantitativen Bestimmtheit (dem Verhältniss, in welchem eben deswegen der Modus schon schlummert) die qualitative Natur hervorbrach. Das Quantitative bildete also hier den eigentlichen Boden, das Qualitative erscheint als das Accidentelle, jenes ist das *principale*, dies das *accessorium*. Zunächst also wird der Modus seyn: Grösse, von welcher die Qualität (Quiddität) abhängt. Was hier das Bestimmende, Modificirende, ist, ist also das Quantitative. Das gibt uns den Begriff des Maasses.

Das μέτρον ἄριστον ist deswegen etwas weit Höheres, als die Bewunderung der blossen Grösse. *Vetus verbum est, Deum omnia pondere, mensura, numero fecisse. Leibnitz.*

§. 79.

Unter Maass ist zu verstehn die quantitative Bestimmtheit, welche zugleich sagt, was der quantitativ bestimmte Gegenstand ist. In allen Sprachen ist dieses Was selbst oft eine nur quantitative Bestimmung[1]). In diesem Falle ist das Maass entweder die Einheit[2]), deren Anzahl das Gemessene ist, oder es ist die Anzahl[3]), welche angibt, wie viele einer gewissen Einheit das Gemessene enthält, kurz es handelt sich dann immer nur um ein quantitatives Verhältniss, dessen Exponent finden, man Messen nennt. Wofür ein solcher Exponent nicht gefunden werden kann, das heisst dann das Maasslose, oder das Ungemessene[4]); es fällt mit der unbestimmten Grösse zusammen. Wie der Grad schon, so ist dieses Maass noch quantitatives Verhältniss[5]). Indem aber beliebig Alles in ein Verhältniss gesetzt werden kann, ist das Maass selbst beliebig, zufällig; es ist — je nachdem man darunter mehr die Einheit, deren Zahl in

dem Gemessenen gefunden werden soll, oder die Anzahl versteht, zu der das zu Messende gehören soll — ein Maassstab[6]) oder eine Regel[7]), in deren Begriff es eben wegen der Zufälligkeit liegt, dass der Exponent jenes Verhältnisses eben sowol rational als irrational seyn kann.

1) So z. B. ist in einem oben erwähnten Elenchus Haufe eben so sehr eine bloss quantitative Bestimmung, als es etwa quantitative Unterschiede sind, die man zwischen Zwerg und Riesen annimmt. Daher ist bei jenen Elenchen von einer Aenderung der Qualität nicht die Rede; wie sich mit der Quantität wirklich die Qualität ändert, davon sogleich (§. 80.). 2) So ist z. B. die Elle, der Fuss u. s. w. das Maass für eine Länge. 3) So ist etwa sechs Fuss das Maass der Länge eines Mannes. 4) Daher werden „maasslos, grenzenlos, zahllos“ als Synonyma gebraucht. 5) Daher in vielen Redensarten (In dem Maasse u. a.) Maass, Grad, Verhältniss als Synonyma gebraucht werden. 6) Ein sogenannter natürlicher, d. h. nothwendiger Maassstab, d. h. eine nothwendige Einheit zum Vergleichen, ist deswegen eine *Contradictio in adjecto*. Aeussere Zweckmässigkeit kann die Wahl des Maassstabes bestimmen, die sonst ganz gleichgültig ist. 7) Die Regel ist nichts andres, als die grössere Anzahl der Fälle; in ihrem Begriff liegt es deshalb, dass sie Ausnahmen hat. Sie ist wesentlich vom Gesetz unterschieden. Dass der Modus blosse (zufällige, äusserliche) Regel seyn kann, scheint in dem Gebrauch des Wortes Mode, im Gegensatz gegen Sitte, angedeutet zu seyn.

§. 80.

Weil das Was, welches der Maassstab bestimmt, nicht die eigentliche Quiddität des Gegenstandes ist, deswegen ist im Maassstabe der Begriff des Maasses nicht, oder doch nur unvollständig, gesetzt. Das Maass sollte unmittelbare Einheit quantitativer und qualitativer Bestimmtheit seyn (§. 78.), so wird es also vielmehr zu nehmen seyn als eine quantitative Bestimmtheit, woran das Soseyn oder das Diesseyn des bestimmten Gegenstandes wirklich gebunden ist, so dass bei einer andern Grösse er wirklich ein andrer wäre. In diesem Falle wird die Grösse wirklich die Qualität machen, das Maass qualificirendes Quantum seyn. Dieses

Quantum hat eben darum den Character der Gleichgültigkeit nicht mehr. Das qualificirende Quantum wird daher nicht mehr ein blosses Quantum seyn, sondern was den Gegenstand zu diesem bestimmten macht, wird ein Quantum eines selbst Qualitativen, d. h. ein Grad von Etwas (s. §. 75. 1.) seyn.

Als passendes Beispiel eines qualificirenden Quantums wird oft die bestimmte Temperatur angeführt, bei welcher allein Wasser noch Wasser (und nicht Dampf oder Eis) ist: es ist aber dann nicht seine Menge (d. h. ein bestimmtes Quantum Wasser), was das Wasser dazu macht, sondern ein Quantum der Wärme des Wassers, d. h. eine selbst qualitative Bestimmtheit muss in einem gewissen Grade oder einer gewissen Quantität da seyn, damit Wasser die Quiddität des Wassers behalte.

§. 81.

Das qualificirende Quantum ist mehr als äusserlicher Maassstab; es ist wirkliches Maass, denn es ist schon, was das Maass seyn sollte, Einheit quantitativer und qualitativer Bestimmtheit. Diese Einheit ist hier zunächst unmittelbare (§. 78.), also seyende (§. 29.). Nun aber war Seyn identisch mit dem Nichtseyn oder ging in dasselbe über (§. 30.); wegen der Unmittelbarkeit jenes Zusammenfallens wird deswegen die quantitative und qualitative Bestimmtheit eben so auseinanderfallen, und da hier das Quantitative die Bedeutung des *principale* hatte (§. 78.), das Qualitative die des *accessorium*, so wird in diesem Auseinanderfallen die quantitative Bestimmtheit sich als das Vorwiegende darin zeigen, dass es eine grössere Breite hat. Die Quiddität wird daher völlig an das qualificirende Quantum gebunden seyn, dieses aber nicht an sie; daher wird es die Natur des blossen Quantums in sofern behalten, als es auch verändert werden kann, ohne dass die Quiddität sich ändert.

In dem angeführten Beispiel bleibt Wasser, wenn es von 40° auf 50° Wärme steigt, ob es gleich ein grösseres Quantum Wärme aufgenommen hat, dennoch Wasser. Dagegen kann die Quiddität des Wassers sich nicht ändern, ohne dass das Quantum der Wärme geändert würde.

§. 82.

Wenn aber so die Einheit der quantitativen und qualitativen Bestimmtheit eben so *ist*, wie sie *nicht ist*, Seyn aber und Nichtseyn seine eigentliche Wahrheit im Vergehen und Entstehen hatte (§. 33.), so wird sich dies auch hier zeigen. *Bald* wird das qualificirende Quantum blosses, gleichgültiges Quantum seyn, das verändert werden kann, d. h. seine Einheit mit der bestimmten Quiddität wird *aufgehört haben*, *bald* wieder wird diese Einheit so *hervortreten*, dass mit der Veränderung dieses Quantums *unmittelbar* (§. 78. 81.) und eben deswegen *plötzlich*, eine andere Quiddität *entsteht*. Daher wird das qualificirende Quantum, oder das wirkliche Maass, zwischen Grenzen liegen, innerhalb dieser Grenzen, oder innerhalb dieses Maasses, wird eine bestimmte Quiddität sich finden, wird das Maass *überschritten*, so tritt eine andere Quiddität ein.

Die Erscheinungen, dass bei successiver Erwärmung des Wassers ein Punkt eintritt, wo es *plötzlich* sich in Dampf verwandelt, oder Gase bei fortgesetztem Druck *plötzlich* tropfbar flüssig werden, weil das Maass der Erwärmung, des Drucks, überschritten wurde, Ercheinungen, die auch im geistigen Gebiet ihre Analoga finden, sind *Beispiele* des Umschlagens des bloss Quantitativen in das qualificirende Quantum. Man pflegt sie unbegreiflich zu nennen. *Begriffen* sind sie, indem wir erkannt haben, dass ein solches Umschlagen nothwendig. Freilich sind sie damit nicht *erklärt*. Das Erklären hat es mit dem πῶς, das Begreifen nur mit dem διότι zu thun. „Der grösste Feind des Begriffs, sagt *Hegel*, ist das Wie?“ Darum wird eine Erscheinung *verstanden* oder *erklärt*, wenn man sie *genetisch* entwickelt (s. §. 17.), *begriffen* durch ihre *dialectische* Ableitung. Sobald etwas als nothwendig erkannt ist, ist es begriffen, wenn es auch unerklärt, ja unerklärlich bleiben sollte. Wenn man die Elenchen (§. 60. Anm. 2.) der Alten anführt als Beispiele dieses Umschlagens, so vergisst man, dass Haufen u. dgl. nur quantitative Bestimmungen sind (s. §. 79. Anm. 1.).

§. 83.

b) Reflectirt man aber darauf, was in dem aufgestellten Begriff eigentlich enthalten ist, so trat also das Qualitative dort hervor, wo man an das *Ende* jenes Quantums gelangt war. Dies aber heisst offenbar nichts Anderes, als dass das Quantitative durch das Qualitative beschränkt, begrenzt wird. Also ist gerade das Qualitative das *Bestimmende* (§. 44.). Denken wir daher den Modus als Maass folgerichtig *aus*, so sind wir genöthigt, nicht sowohl ein qualificirendes Quantum zu denken, als vielmehr eine die *Quantität bestimmende* (quantitirende) *Quiddität* [1]). Weil sie als solche selbst mit der Quantität behaftet ist, deswegen wird die quantitirende Qualität selber schon die quantitative Bestimmung an sich haben [2]). Der Modus, wie gerade die Qualität das Modificirende ist, wie er in einer Qualität besteht, die nicht *blosse* Qualität ist, sondern, selbst quantitativ bestimmt, gegen die quantitative Bestimmtheit reagirt, diese modificirt, ist *Weise* oder *Art* [3]). War in dem Maass der Modus gesetzt nach seinem quantitativen, so ist er in der *Weise* nach seinem qualitativen Momente gesetzt [4]).

1) Als Beispiel für diese Kategorie kann angeführt werden, dass das Wasser, weil es Wasser ist (vermöge seiner Quiddität), ein bestimmtes Quantum Wärme als einen anderen Wärmegrad aufnimmt, als etwa Eisen. Die verschiednen Wärmecapacitäten sind in der Natur das, was etwa im geistigen Gebiete sich so zeigt, dass derselbe Eindruck je nach der verschiedenen Beschaffenheit des Empfangenden *verschieden* wirkt, weil es seine *Art* ist, es so aufzunehmen. 2) In dem angeführten Beispiel ist die Wärmecapacität mancher Stoffe eine bestimmte nur bei bestimmter Temperatur, d. h. einem bestimmten Wärme*quantum*. Im Geistigen hat die Empfindlichkeit, welche den empfangenen Eindruck verstärkt, selbst ihr Mehr und Minder. Hierin liegt auch ein Unterschied zwischen der *Quiddität* (§. 36.) und der *Weise* oder dem *Was* und *Wie*. Auch hier muss bemerkt werden, dass mit der Entwicklung dieser Kategorie jene Erscheinungen nicht *erklärt*, sondern als *nothwendig*, d. h. von der Vernunft postulirt, dargethan sind. 3) Weil *modus* ebensowol Maass als Weise heisst, deswegen ward dies Wort zur allgemeinen Ueberschrift gewählt. Aussprüche wie die, dass Alles auf die *Art und Weise* ankomme, dass der *Werth* eines Geschenks durch das *Wie* des Schenkens steige u. s. w., zeigen die hohe Bedeutung, die man dieser Kategorie beilegt.

4) In diesem Sinne nehmen die Sophisten den Terminus Maass, wenn sie, indem sie den Menschen zum Maass der Dinge machen, gegen seine subjective Beschaffenheit den objectiven Werth von Allem zurücktreten lassen. Die Individualität der Menschen ist dann das Modificirende.

§. 84.

c) Eine weitere Reflexion auf die bisher betrachteten Bestimmungen führt aber weiter: Der quantitative Modus begrenzt den qualitativen und umgekehrt. Ist nun aber (§. 45, 2.) das Begrenzte mit seiner Grenze Eins, so müssen jene beiden Bestimmungen als Eins gedacht und durch die Verbindung dessen was der Modus einerseits und andrerseits gewesen war, sein Begriff realisirt, er vollständig gedacht werden. War nun aber in dem *Maasse* die erste qualitative Haupt-Kategorie, das Seyn, an die erste quantitative, die Grösse, gebunden, dagegen in der *Weise*, wo sich das Quantum darnach richten muss ob es an Etwas oder Anderes kam, die zweite quantitative Haupt-Kategorie durch die zweite qualitative, die Bestimmheit (§. 35 ff.) bedingt, so muss der Modus wo er über den Gegensatz jener beiden hinausgeht, sich als die Einheit dessen erweisen, was die Qualität und Quantität an ihrer je dritten Stelle gezeigt hatten. Dies war in der Qualität die *Absolutheit*, d. h. das In- und Für sich seyn, gewesen, in der Quantität aber das *Verhältniss*. Der vollständige oder eigentliche Modus wird also das seyn, welches angibt, *wie* ein Gegenstand *sich* (nicht zu einem Anderen sondern überhaupt d. h. *absolute*, oder wie es sich eigentlich mit ihm) *verhält*.

§. 85.

Was dieses Verhältniss exponirt, kann in Ermangelung besserer Ausdrücke *Inneres Verhalten*, *Eigentliches Seyn*, *Innere Natur* genannt werden, wenn man nicht etwa *Eigenheit* sagen will. Zu verstehen ist darunter das von der Vernunft postulirte, darum, wo es irgend vorkommt, den Denker nicht mit Verwunderung sondern mit Freude erfüllende, Gebundenseyn von Maassbestimmungen an Weisen

und umgekehrt. Wo bestimmte Weisen nur in bestimmten Maassen sich verbinden [1]), oder wieder gewisse Maassverhältnisse in constant vorkommenden Weisen sich verrathen [2]), wird dies mit Recht auf die Eigenheit und innere Natur solcher Verbindungen zurückgeführt, und damit anerkannt, dass dieselben ihren eignen *Modus* haben. Da der Modus, wie er hier gefasst ist, die beiden anderen modalen Kategorien verbindet, eben so aber auch *die* qualitative, die alle anderen qualitativen enthalten hatte, mit *der* quantitativen, in welche alle quantitativen eingegangen waren, so haben sich alle bisher betrachteten Kategorien in ihm concentrirt, und es ist ein Punkt erreicht, der sich zu den drei abgehandelten Kapiteln gerade so verhält, wie jene (dritten) Kategorien sich zu je einem verhalten hatten: es schliesst sich ein Hauptabschnitt der Logik hier ab.

1) Die chemischen Proportionen, in welchen nur bestimmte Maasse Verbindungen eingehen und durch Aequivalente vertreten werden können, finden ihre Analoga in der geistigen Welt. 2) Eben so der Isomorphismus. Wer diesen nicht als ein logisches Verhältniss erkennt, kann in Erstaunen gerathen oder von Entlehnungen träumen, wenn er von Aehnlichkeiten im Buddhaismus und Papismus, zwischen Juden und Jesuiten u. s. w. hört. Gleiche Verhältnisse geben gleiche Formen, das ist einmal ihr Modus.

§. 86.

Eine Recapitulation des zurückgelegten Ganges hat *hier* mehr als einen Zweck: Einmal hat sie zu zeigen, wie in dem Kapitel, welches die Ueberschrift Modus erhalten hat (§. 77—85.) sich die allmählige Realisation dieses Begriffs gestaltet hat, indem der Modus zuerst als quantitativer oder als *Maass* (§. 78—82.), dann als qualitativer oder als *Weise* (§. 83.), endlich aber als Einheit beider und so als vollständiger und eigentlicher *Modus* (§. 84. 85.) gefasst wurde. Zweitens muss sie zum Bewusstseyn bringen, dass hier eine Hauptgruppe von Kategorien sich abschliesst. Dies ergibt sich daraus, dass ganz wie in den einzelnen Kapiteln sich abschliessende Kreise gezeigt hatten, so auch hier ein Verhältniss der Rückkehr in

sich selbst sich ergeben hat, wobei jene Kreise gleichsam zu Punkten oder Epicyklen in der Peripherie eines grösseren werden. Der Complex der untrennbaren oder seyenden Bestimmtheiten, welche das erste Kapitel betrachtet hatte, die Qualität, hatte dem Complex der gleichgültigen Platz gemacht, die (Quantität) im zweiten Kapitel betrachtet wurden. Da keine ohne die andere gedacht werden konnte, so gelangte die Entwicklung zu solchen Bestimmungen, in welchen die Gleichgültigkeit aufgehoben, die also wieder seyende sind, in welchem Wieder angedeutet ist, dass der Modus oder das Wie, wenn gleich von der Qualität oder dem Was unterschieden, so doch auch sie, dass er höhere Qualität, eigentliches oder zweites Was, ist. Mit dieser zweiten Aufgabe verbindet sich von selbst eine dritte: die Ueberschrift, die dem absolvirten Theile zukommt, festzustellen. *Hegel* braucht, nach dem §. 28. Anm. erwähnten Princip, das Wort Seyn, natürlich in einer weiteren Bedeutung als die es dort gehabt hatte, wo es die erste Kategorie bezeichnete. Da Seyn = Unmittelbarkeit gewesen war, so ist es keine Abweichung von ihm, wenn anstatt Seyn Unmittelbarkeit gesetzt wurde. Kategorien der Unmittelbarkeit aber sind die bisher abgehandelten einmal deshalb, weil sie als die ersten, keine anderen voraussetzenden, von dem ersten, keine Vorbildung voraussetzenden, also unmittelbaren, Denken angewandt werden [1]), so dass dieser erste Theil der Logik als die Logik des natürlichen Denkens [2]), oder des Lebens, bezeichnet werden kann, worin zugleich die eigentliche Schwierigkeit gerade dieses Theils erklärt ist [3]). Sie werden aber zweitens so genannt, weil sie den Gegenstand, auf den sie angewandt werden, in seiner Unmittelbarkeit belassen, nicht, wie die weiterhin zu betrachtenden, als in sich vermittelten nehmen, so dass mit Hülfe der bisher betrachteten Kategorien der Gegenstand genommen wird wie er einmal ist, die späteren aber, wo sie angewandt werden, sowol die Einmaligkeit als das Seyn verschwinden lassen [4]).

1) Nennen, Zählen, Messen als Beantwortungen der Fragen *quid? quantum? quomodo?* sind die ersten, darum ganz natürlichen, Formen des Denkens. 2) Die späteren Kategorien sind die, welche das künstliche, schulmässige und wissenschaftliche, Denken anwendet. 3) Ueber das reflectirende Denken zu reflectiren ist Jedem sehr nahe gelegt, dagegen das unbefangne und unreflectirte Denken und seine Formen zu betrachten fällt aus demselben Grunde schwer, aus welchem die einfachsten Vorgänge im Organismus später erforscht werden als die complicirteren. Weil es nicht so nahe liegt das Nennen und Zählen, als das Urtheilen und Schliessen genau zu betrachten, deswegen geschieht jenes seltener, und wenn Einer es thut, so muss er sich nachsagen lassen, er mache sich mit Solchem zu thun, was nicht in die Logik oder die Denklehre gehöre. Als wenn nicht Zählen auch ein Denken wäre! 4) Man vergleiche die Antworten die man auf die Fragen *quid?* und *quantum?* erhält mit denen, welche auf *qua de causa?* und *cui bono?* passen, und man wird finden, dass dort die Antwort nur Eines angibt, was der Gegenstand ist, hier dagegen immer eine Beziehung von zweien gesetzt ist, und es sich um Solches (Ursache, Zweck u. dgl.) handelt, was der Gegenstand nicht ist, sondern hat. Haben ist Negation des Seyns; es dient daher in manchen Sprachen dazu das Praeteritum desselben zu bilden.

§. 87.

Den Uebergang zu einer neuen Gruppe von Kategorien vermittelt die Erkenntniss, dass in der zuletzt betrachteten der Charakter zu verschwinden beginnt, den alle Kategorien des ersten Theiles gehabt hatten. Es war das das eigentliche Wie gewesen, die Kategorie, welche wir anwenden, wo wir zusehn, wie es sich mit dem Gegenstande, oder wie er sich in sich, verhalte? Da nun aber ein Verhalten nur denkbar ist unter zweien, so haben wir mit jener Frage eigentlich nicht mehr ein Denken geübt, welches ein einmaliges Nehmen ist, sondern eine entzweiende Betrachtung, d. h. das, was man Reflexion zu nennen pflegt (§. 13.). Durch dieses Duplicität-setzen ist aber das bisher einfache Seyn in zwei auseinander (entzwei-)gegangen, und es ist kein Zufall, dass zur Bezeichnung jener Kategorie sich nur Ausdrücke darboten, die eine Ergänzung fordern. (Eigentlich weist auf

ein Uneigentliches, Innere auf ein Aeusseres). Solchem Entzweiten kommt der Name der Unmittelbarkeit nicht mehr zu, und so bildete die letzte modale Kategorie die Schwelle zu einer Gruppe von Kategorien, die wir, eben weil die Unmittelbarkeit aufgehört hat, als die Kategorien der Vermittelung bezeichnen.

Zweiter Theil.

Kategorien der Vermittelung.

(Wesen.)

§. 88.

Wie überall, wo ein bisher Ganzes entzwei geht, anstatt seiner zwei erscheinen die jedes das Ganze, aber in entgegengesetzter Weise und darum auch sich einander negiren [1]), so sind wir an dem erreichten Punkte genöthigt, anstatt des in sich einen und ganzen Seyns, zwei Negationen desselben zu denken, die sich unter sich wie Kern und Schaale verhalten. Diesen Gedanken entsprechen vollständig die Wörter Wesen und Schein, die beide das Seyn negiren [2]), nicht aber wie das Nichtseyn, denn dies bezeichnen sie beide nicht, sondern wie eigentliches [3]) und uneigentliches Seyn. Wesen und Schein sind daher einander diametral entgegengesetzt, indem jenes als das Unscheinbare, dieses als das Wesenlose gedacht wird, so aber dass es, gleichsam wie ein Schatten, jenes begleitet und an ihm scheint [4]). Mit dem Wesen und Schein ist der Kreis der Vermittelungen betreten [5]), und wenn sich als die höchste aller Vermittelungen die Nothwendigkeit erweisen wird (s. §. 130 ff.), so ist schon hier klar, warum zum Erkennen derselben nöthig war (§. 12.) Duplicität zu setzen.

1) Man denke an Dotter oder Kern und Schaale, in die das Entzweigegangene dem Kinde, das bis dahin nur Eines (Ei oder Nuss) gesehen hatte, sich verwandelt hat. 2) Indem in unserer Sprache das aufgehobene Seyn als das Gewesene bezeichnet wird, spielt sie sinnig. Aristoteles nennt das Wesen τό τι ἦν εἶναι, das Mittelalter:

quod erat esse. 3) Deswegen wird anstatt des eigentlichen Seyns (§. 86.) gern schon Wesen gesagt, und in dem Wesen einer Substanz der Grund gesucht, warum sie sich in gewissen Proportionen verbindet u. s. w. 4) Vgl. §. 50. 1. 5) Wenn Gott als Wesen, der Welt als Schein gegenüber, gefasst wird, so ist dies eine würdigere, weil tiefere, Kategorie, als wenn man ihn nur als gross fasst.

§. 89.

Das Wesen dem Schein gegenüber gedacht, gibt den Begriff des Wesentlichen, das was an ihm nur scheint, ist das Unwesentliche. Indem aber das Wesentliche selbst nur ist dem Unwesentlichen gegenüber, ist ihm dieses selbst wesentlich, es bedarf eben so sehr des Unwesentlichen wie das Unwesentliche seiner. Jedes scheint also an dem andern, oder es findet zwischen ihnen die gegenseitige Beziehung Statt, die wir Reflexion[1]) nennen, oder Relativität[2]). Wie diese erste, so sind auch alle anderen Vermittelungen: gegenseitiges an-einander-gebunden-seyn. Der Gegensatz dieser ganzen Sphäre gegen die der Unmittelbarkeit kann deswegen auch so bestimmt werden, dass wir es hier mit lauter Reflexionsbestimmungen[3]) zu thun haben. Diese Sphäre ist deswegen die des gesetzten Widerspruchs[4]). Gründet sich hierauf einerseits die Schwierigkeit dieser Sphäre, so ist andrerseits als gesetzter der Widerspruch hier leichter zu entdecken, als in dem ersten Theile[5]).

1) Dieser der Optik entlehnte Ausdruck, der gewöhnlich nur subjectiv genommen wird als unser Thun (s. §. 13 u. 87.) — später (s. §. 95. Anm. 1.) zeigt sich, in wiefern man dazu berechtigt ist — wird hier objectiv genommen, als das gegenseitige auf einander Hinweisen. 2) Die Kategorien der Relation, welche *Kant* neben denen der Quantität, Qualität und Modalität abhandelt, sind, abgesehn von ihrer subjectiven Bedeutung, nur ein Theil der Kategorien, die hier zur Sprache kommen. 3) In der Sphäre des Seyns war Alles unmittelbar, daher kam die gegenseitige Reflexion nicht zum Vorschein, eine Kategorie wies nicht zugleich auf eine andre hin, sondern ging in sie über, Etwas wurde Anderes u. s. w.; hier dagegen ist eine Reflexion gesetzt. Positives z. B. ist nicht zu denken ohne Negatives, Ursache nicht ohne Wirkung u. s. w. Es ist hier immer beides zugleich gesetzt: Relativität und doch Beziehung auf sich. 4) In der Einleitung ist §. 13. gesagt, dass zum Begreifen die Reflexion gehöre, welche den Widerspruch in dem Gegenstande entdecke. Wenn sich später zeigen wird, dass der Begriff, der eigentliche Gegenstand des Begreifens, die Einheit des Seyns und des Wesens ist, so wird daraus ein deutlicheres Licht auf die dort ausgesprochne Behauptung fallen, dass das Begreifen den Gegenstand erstlich zu nehmen habe wie er ist, dann wie er sich widerspricht. 5) Die Uebergänge von einer Bestimmung zur andern sind deswegen in dem ersten Theile das Schwierigste; hier dagegen liegt die Schwierigkeit mehr darin, von der Reflexion auf Anderes zu abstrahiren.

§. 90.

Da mit der Nothwendigkeit es die wissenschaftliche Betrachtung zu thun hat, so sind alle die hier zu betrachtenden Vermittelungen Formen des wissenschaftlichen, also eines künstlichen, (durch Bildung) vermittelten Denkens, und ganz wie die Kategorien der Unmittelbarkeit, werden auch die der Vermittelung, aus einem doppelten Grunde so genannt.[1]) (Vgl. §. 86.). Wie der erste Theil, als Logik des Lebens, die Kategorien des natürlichen Denkens, so kritisirt der zweite die Kategorien der Wissenschaften[2]). Die Basis derselben bilden die beiden eben genannten. Sie erscheinen darum als die Hauptkategorien dem Denken, welches eben den Uebergang macht vom Leben zu den Wissenschaften. Bezeichnet man nun das Gebiet, das beide scheidet, mit dem Worte Schule, so wird es begreiflich, warum die Schule gerade diese Kategorien zu (ausschliesslichen) Denkgesetzen verarbeitet hat, indem der schulmässige Dogmatismus nur das Wesen, der schulmässige Skepticismus nur den Schein als eine berechtigte Kategorie ansah[3]). Die Denkbarkeit, welche das schulmässige Denken allein interessirt, wird von ihm auf die Anwendbarkeit nur dieser beiden Kategorien beschränkt. Die Vorbereitungsanstalt für die wissenschaftliche Laufbahn, die auch Schule genannt wird, ist ihm darin gefolgt[4]).

1) Die erste, noch unwissenschaftliche, Betrachtung begnügt sich damit, die Qualität zu erkennen, zu zählen, zu

messen. Ganz anders aber fungirt der Geist, wenn er vergleicht (vergl. §. 95.), oder nach Gründen sucht (vgl. §. 102.), oder die wirkenden Kräfte (§. 119.) erkennen will. Dann hat er es mit Vermittelungen zu thun. Er bleibt dann nicht bei dem Unmittelbaren stehn, sondern sucht, dieses durchbrechend, hinter demselben und also vermittelst desselben ein Anderes. 2) In dieser Kritik erweisen sich dieselben als unwahre. Das aber sind sie nur vom (philosophischen) absoluten Standpunkt aus angesehn. Dem Empiriker z. B., der als solcher nicht zu diesem sich erhoben hat, sondern auf dem Standpunkt des Erfahrens, d. h. des anfangenden Denkens (vgl. m. Grundriss der Psychologie §. 112.) stehen bleiben soll, darf nicht gewehrt werden, diese Kategorien anzuwenden, eben so wenig, wie dem natürlichen Denken, sich beim Zählen u. s. w. zu beruhigen. 3) Daher bei dem Einen die Furcht vor allem Schein, die ihn auch das Augenscheinlichste beweisen lässt, und bei dem Anderen die Tendenz in Allem nur Schein, höchstens Wahrscheinlichkeit zu sehn. Der schulmässige Dogmatismus verhält sich zu dem unbefangenen des Lebens, wie die Kategorien, die sie anwenden. Gleiches gilt von den beiden Formen des Skepticismus. Schein ist reflectirtes Nichtseyn, Wesen ist reflectirtes Seyn. 4) Es ist daher ganz passend, wenn auf gelehrten Schulen die Schüler ein Bewusstseyn über die Gedankenbestimmungen erhalten, welche die Grundlage für die bilden, durch deren Anwendung man sich wissenschaftlich beschäftigt. Letzteres soll der Schüler noch nicht, daher kommt ihm auch nicht zu, darüber ein Urtheil zu gewinnen. Hätte der schulmässige Skepticismus über den Dogmatismus das Uebergewicht gewonnen, so würden in der Gymnasial-Logik statt der bekannten drei, drei ganz entgegengesetzte Denkgesetze aufgestellt werden.

§. 91.

Zunächst hat sich der Begriff des Wesens ergeben, wie es dem wesenlosen Schein gegenüber steht. Obgleich sich nun, weil es zugleich das auf den Schein Reflectirte ist, in der Folge zeigen muss, dass das blosse Wesen eine Abstraction ist, indem es sich selber in die Sphäre des ihm gegenüberstehenden Scheins hineintreibt (vgl. §. 106.), so ist es dennoch, weil es sich zuerst so ergeben hat, als solches zu fassen, und das blosse Wesen, oder das Wesen *in abstracto*, ist zunächst zu betrachten. Alle Bestimmungen, die sich bei dieser Betrachtung ergeben, werden Prädicate des Wesens seyn, ihr Gegentheil dagegen für Schein erklärt, oder zu Prädicaten des Scheins gemacht werden, können. Es bedarf daher nur einer genauen Betrachtung des Einen, um (durch Umkehrung) zu wissen, was vom Anderen gilt.

I.

Erstes Kapitel.

Wesen als solches.

§. 92.

Das Wesen ist nicht das Seyn; um es zu finden darf man darum nicht beim Seyn stehen bleiben[1]). Auf der andern Seite darf man doch auch, wenn man das Wesen von Etwas finden will, nicht an etwas ganz Anderes denken[2]), sondern nur es selbst. Also ist unter dem Wesen das nicht aber doch Seyn zu verstehn, d. h., reflectirtes Seyn, Beziehung auf sich, die aber vermittelt ist durch Beziehung auf Anderes, das an ihm scheint. Diese reflectirte Beziehung auf sich selbst nennen wir Identität.

1) Hier erklärt sich, warum man, wo man das Wesen zu erkennen sucht, den Gegenstand verändert (§. 5.), d. h. sein Seyn als zu durchbrechende Schaale behandelt. 2) Man muss zwar fortgehn, aber bei der Sache bleiben.

A. Identität.

§. 93.

Die Identität enthält in sich die beiden Bestimmungen des Seyns, und des Zurückgekehrtseyns in sich. Abstrahirt man von dem letztern, so hat man blosse Indifferenz, abstracte Unterschiedslosigkeit[1]), d. h. blosses Seyn. Dies wird oft mit dem Worte Identität bezeichnet, ob es gleich nur das Abstractum von Identität, blosse Indifferenz ist. Diese leere oder abstracte Identität[2]) ist aber in

der Identität nur ein Moment. Vollständig wird diese nur gefasst, wenn sie zugleich gefasst wird als wirkliche Beziehung, die als solche das Ausschliessen zu ihrer Voraussetzung hat (§. 51. 52.), so dass die wahrhafte oder concrete Identität Einheit der abstracten Identität und ihres Gegentheils[3]), d. h. Untrennbarkeit[4]) ist.

1) Daher nimmt man häufig das Wort Identität für Einerleiheit. 2) Weil es das Wesen des verständigen Denkens ist, alle einzelnen Bestimmungen zu isoliren und dadurch fest zu machen, so wird diese abstracte Identität auch wohl Verstandes-Identität genannt. Diese abstracte Identität hat man nun zur Hauptkategorie gemacht in dem sogenannten ersten Denkgesetz, in dem Satze der Identität oder des Widerspruchs. Er würde also lauten: Alles ist identisch, Nicht-identität (Widerspruch) ist nur Schein. Der Satz der Identität, A = A, (als Regel: Wenn du Etwas denkst, so denke nur es) ist leer, sagt Nichts, weil er von A die leere Identität, das reine Seyn aussagt. In jedem Urtheil verstösst man eigentlich gegen diesen Satz, weil man darin das Subject zu einem Prädicat in Beziehung setzt, während dieser Satz A nur auf sich selbst bezogen seyn lässt. 3) So ist der Satz (*Schelling*, *Hegel*), dass die Identität Einheit der Identität und Nicht-Identität sey, ganz richtig. 4) Dies Wort kommt dem Begriff der Identität am nächsten. Wenn bisher (z. B. §. 12. 84. u. a. O.) die Kategorie der Identität angewandt worden ist, so ist dies Wort immer in dem jetzt entwickelten Sinn gebraucht worden, und ist dies eins der vielen Beispiele, wie man genöthigt ist, Kategorien anzuwenden, ehe sie selbst kritisch erörtert worden (vergl. §. 21.). Was es mit der Identität von Seyn und Nichtseyn, von Qualität und Quantität u. s. w., für eine Bewandtniss habe, wird deswegen eigentlich erst hier ganz deutlich.

§. 94.

Soll also die Identität richtig gedacht werden, so müssen wir sie denken als Einheit ohne Einerleiheit d. h. Einheit der (abstracten) Identität und Nicht-Identität. Thun wir dies, so denken wir eigentlich das, was man Unterschied[1]) nennt [die reflectirte Form von dem, was wir als Andres-seyn bezeichnet haben[2])]. War daher das Wesen als mit sich iden-

tisches zu denken, so ist Unterschied eben so eine wesentliche Kategorie, sie ist neben der Identität als der ersten, die zweite Form der Vermittelung[3]). Zu einem Denkgesetz angewandt, wird der Unterschied uns den Satz geben: Alles ist ein Unterschiednes, der allerdings dem Satz der Identität widerspricht (s. §. 93. Anmerk. 2.).

1) Wenn man von zwei Gegenständen sagt, sie seyen hierin oder darin unterschieden, so sagt man damit, dass es Etwas gibt, worin sie beide zusammenfallen (identisch sind), zugleich aber sollen sie darin unterschieden seyn, d. h. aus einander fallen. 2) In dem eben Gesagten ist auch der Unterschied angegeben zwischen dem Unterschiedenseyn und dem Anderesseyn. Wo zwei unterschieden (oder wo jedes anders ist), da kann angegeben werden, worin sie es sind, dagegen hat diese Frage keinen Sinn, wo es sich um Etwas und Anderes handelt, das Andere ist nicht in Etwas, sondern überhaupt, schlechthin Anderes, ob es dabei anders ist, bleibt dahingestellt. (Oder auch so: Im Unterschiede beziehen sich die Unterschiednen jedes auf sein Anderes). 3) Da die Identität nicht (vollständig) gedacht werden kann ohne den Unterschied, so sieht man, dass der Vorwurf, den man der Philosophie macht, dass sie Identitätssystem sey, nicht so gefährlich ist, wie er zuerst erscheint.

B. Unterschied.

§. 95.

a) Jedes der Unterschiednen ist bezogen auf sich und zugleich auf sein Anderes reflectirt. Werden sie nun genommen nur nach jener ersten Bestimmung, so erscheinen sie als unmittelbar seyende, und ihr Reflectirtseyn auf einander fällt dann ausserhalb ihrer[1]). Dies gibt uns den unmittelbaren oder äusserlichen[2]) Unterschied, die Verschiedenheit[3]). Auch in dieser werden sich, besonders bestimmt, die Momente des Unterschiedes finden; die Identität aber als äusserliche ist Gleichheit, eben so die Nicht-Identität als eben so äusserliche ist Ungleichheit[4]). Beide sind darin enthalten, daher kann nur Gleich-Ungleiches als verschieden bezeichnet[5]) oder verglichen[6]) werden.

1) In den Vergleichenden, der dann über sie reflectirt. Indem hier die Reflexion in den Vergleichenden fällt, erscheint sie als das Thun desselben (vgl. §. 89. Anm. 1.). 2) Ob wir sie als verschieden ansehn, scheint die Dinge selbst nicht zu tangiren, ist ihnen äusserlich. 3) Zu einem Denkgesetz ist diese Kategorie von *Leibnitz* verwandt, obgleich da, namentlich bei der Begründung desselben, die weit höhere Kategorie des Zweckes schon mitspielt. Dieses Denkgesetz wird lauten: Alles ist verschieden, es scheint nur, dass das Gegentheil Statt habe. A = non B, oder als Regel: wenn du A denkst, so schliesse B aus, worin nicht mehr bloss A gedacht wird. 4) Die Kategorien der Aeusserlichkeit, d. h. die quantitativen, spielen bei der Vergleichung eine sehr wichtige Rolle. 5) Ohne ein *tertium comparationis* ist das Aufsuchen einer Verschiedenheit etwas Müssiges. 6) Nicht zufällig bezeichnet unsere Sprache das Ende eines Streits mit dem Worte Vergleich.

§. 96.

In dem Begriffe der Verschiedenheit liegt ein Widerspruch, welcher auch in dem Namen angedeutet ward, wenn sie als unmittelbarer (d. h. Beziehung ausschliessender) Unterschied (d. h. Beziehung) bezeichnet wurde, ein Widerspruch, der uns nöthigt, den nur äusserlichen Unterschied innerlicher, den unmittelbaren wesentlicher zu fassen: Die Momente der Verschiedenheit sind Gleichheit und Ungleichheit. Nun aber ist Gleichheit = Identität Nicht-Identischer, Ungleichheit dagegen ist = Nicht-Identität Verglichener, d. h. Eins Gewordner; jedes Moment ist also das andre mit, d. h. jedes ist der Unterschied, und da jede Seite doch auf die andere reflectirt ist, so haben wir den auf sich selbst reflectirten, d. h. wesentlichen Unterschied als die zweite Form des Unterschiedes. Der wesentliche Unterschied ist Gegensatz, in welchem die Reflexion nicht mehr nur in den Vergleichenden fällt, sondern die Unterschiedenen sich unterscheiden, jedes derselben an dem Anderen wirklich sein Anderes hat. Das Wesen ist Gegensatz. Gegensatz ist eine wesentliche Kategorie, und zwar eine höhere als die blosse Verschiedenheit.

§. 97.

b) Der Gegensatz enthält, als Unterschied, die Momente desselben in sich. Es wird also hier einerseits sich finden das Identische, aber, da jede Seite Einheit mit der andern ist, als das, was trotz jener Einheit das Identische ist, d. h. das bestätigte, gesetzte Identische. Eben so andrerseits das Nicht-Identische. Also den Gegensatz bildet erstlich das Unterschiedne als Identisches gesetzt — das Positive[1]); ihm gegenüber steht zweitens das Unterschiedne als Nicht-Identisches gesetzt — das Negative[2])

1) Das Wort positiv wird daher oft gebraucht, bloss um das Gesetztseyn anzudeuten, so z. B. positive Religion. Es wird dabei davon abstrahirt, dass es das gesetzte Unterschiedene ist. 2) Weil der Gegensatz eine wesentliche Kategorie ist, deswegen hat er einem Denkgesetz einen Inhalt gegeben. Alles ist ein Entgegengesetztes, oder A muss entweder + A oder — A seyn, *tertium non datur* (ist nur Schein), ist ein Satz, der völlig mit dem Satz streitet, dass A eben nur A (d. h. weder + noch —) seyn solle.

§. 98.

Aus dem aufgestellten Begriff des Gegensatzes folgen hinsichtlich des Verhältnisses von Positivem und Negativem folgende Bestimmungen: Weil Jedes gesetztes Unterschiedenes, so sind sie darin gleich[1]), weil aber Jedes zugleich auf das Andere, als auf sein Anderes reflectirt ist, so ist Jedes feindselig gegen das Andere und sie heben sich auf[2]); endlich aber, weil das Positive das gesetzte Identische[3]), das Negative das gesetzte Nicht-Identische ist, so hat Jedes seine eigne specifische Natur, die dem Andern nicht zukommt, indem das Positive als das Gleichbleibende und darum Bestimmbare, dagegen das Negative als das Umkehrende und Bestimmende erscheint[4]).

In der Rechnung mit entgegengesetzten Grössen kommen alle diese Bestimmungen zu ihrem Rechte: 1) Als Gleiche können sie summirt werden und z. B. + ae und — ae geben zusammen 2ae als Excentricität

der Hyperbel. 2) Als sich aufhebend geben + 8 und — 8 zusammen = 0. 3) Ein Quadrat, das nicht positiv wäre, wäre daher eine *contradictio in adjecto*, weil in dem Quadrat eine Zahl mit sich selber identisch gesetzt ist, vgl. §. 66. 4) Der positive Multiplicator ändert daher die Qualität des Multiplicandus nicht, während der negative ihn determinirt. Das Positive erscheint so als das Schwächere, das Negative als das Activirende. So ist in der Geschlechtsdifferenz das Weib das positive, der Mann das negative Moment (vergl. m. Grundr. der Psychol. §. 26.).

§. 99.

Wie aber die Verschiedenheit über sich hinaus wies, eben so auch der Gegensatz. Betrachten wir nämlich seine Momente, so ist das Positive nur durch Reflexion auf das ihm gegenüberstehende Negative, es ist also nur positiv, indem es das Negative (des Negativen) ist; das Negative ist ihm entgegengesetzt. Dies ist es nur, sofern es nicht etwa blosse Abwesenheit, sondern ein Gesetztes, d. h. sofern es positiv ist (§. 97. Anm. 1.). Jedes ist also zugleich mit seinem Gegentheil identisch. Ist aber Jedes eigentlich zugleich sein Gegentheil, so ist eigentlich Jedes der ganze Gegensatz, und da Jedes gegen das Andre gerichtet war, so denken wir, wo wir den Gegensatz ausdenken, eigentlich den gegen sich selbst gerichteten Gegensatz, d. h. den Widerspruch, als die dritte und höchste Form des Unterschiedes [2]).

1) Die blosse Privation reicht zur Opposition nicht hin, welche die Position zu ihrer *conditio sine qua non* hat. So ist das Böse nicht bloss Abwesenheit des Guten, sondern seine Negation. 2) Man braucht den Satz des Gegensatzes in der oben angeführten Formel A $\pm$ A nur genauer anzusehn, so findet man, dass darin enthalten ist: A = non A, denn unter A ist ja A *absolutè* genommen verstanden, und das Prädicat sagt, dass es solches nicht gebe.

§. 100.

c) Widerspruch findet dort Statt, wo Etwas sich selber entgegengesetzt ist. Wie Verschiedenheit und Gegensatz, so ist auch Widerspruch eine wesentliche Kategorie und verdiente,

wie sie, von Allem prädicirt zu werden [1]). Statt dessen ist die Furcht vor dem Widerspruche so gross, dass er als das Undenkbare bezeichnet wird, während eine Menge von Erscheinungen reale Beispiele des existirenden Widerspruchs sind [2]), ohne dass man sie doch für Unmöglichkeiten ansieht.

1) Der gewöhnlich sogenannte Satz des Widerspruchs thut dies nicht; als die negative Form des Satzes der Identität, macht er vielmehr den Widerspruch zum Prädicat von Nichts, oder erklärt ihn für Schein und müsste daher eigentlich *principium non-contradictionis* heissen. 2) Bewegung, Leben sind solche Beispiele. Vor Allem aber gehören hieher die verschiedenen Polaritäts-Erscheinungen. Diese sind nicht etwa Erscheinungen des Gegensatzes, wie *Schweigger* richtig bemerkt, sondern darin, dass das Ungleichnamige sich identisch setzt, dass Jedes der polarisch Entgegengesetzten gespannt ist, d. h. ohne sein Gegentheil mangelhaft u. s. w., erscheint uns der Widerspruch als Realität.

§. 101.

Allerdings aber darf man bei dem Widerspruche nicht stehen bleiben, und insofern ist die oben erwähnte Furcht gegründet. Was ist nämlich in dem Widerspruche enthalten? Jede Seite des Gegensatzes stösst sich ab. Da aber jede Seite der ganze Gegensatz (§. 99.), der Gegensatz aber das Wesen war (§. 96.), so haben wir, dass das Wesen als Widerspruch sich von sich selber abstösst. Damit ist das Wesen als die Reflexion auf sich und die Duplicität, die es war, gesetzt, und also wie sich vermuthen lässt, vollendet. In diesem Abstossen wird das Wesen einmal seyn das mit sich identische Wesen, das sich abstösst, — der Grund, und zweitens das von sich unterschiedene, abgestossene — die Folge. Jenes Abstossen ist Setzen [1]); weil das Wesen sich widerspricht, deswegen setzt es als Grund eine Folge; der Widerspruch hebt sich auf zur Relation von Grund und Folge [2]).

1) Der Ausdruck Setzen (§. 41.) erhält hier eine nähere Bestimmung. Gesetzt ist das, welches ein vermitteltes, begründetes Seyn hat. In dem §. 41 Anm. 1. angeführten

Beispiel hat es einen Grund, dass der Gegenstand sich eben hier findet. Das Gesetzte ist von dem Setzenden abhängig, deswegen kann das Gesetztseyn bald als Vorzug (dem An sich seyn gegenüber), bald wieder Etwas als nur Gesetztes, d. h. Abhängiges bezeichnet werden. 2) Wenn die Sprache das Widersprechende zu Grunde gehn lässt, so spielt sie sinnig. Es ist bisher immer vorausgesetzt (s. §. 16.), dass wo sich ein Widerspruch findet, etwas daraus folgen müsse. Itzt ist jene Voraussetzung bewiesen, da sich gezeigt hat, dass der Widerspruch seine Wahrheit in der Relation von Grund und Folge hat.

C. Grund und Folge.

§. 102.

Die Relation des Grundes und der Folge, die dritte Form der Vermittelung zur Identität und zum Unterschiede, bildet, abstract ausgedrückt, die Einheit beider, indem, wo in das mit sich Identische der Widerspruch tritt, auch diese Relation Statt findet. In ihr ist der Grund das Moment der Identität, daher das Feste, während was folgt, sich bewegt und also den Widerspruch enthält (§. 100. Anm. 2.). Diese Relation ist wie jene beiden eine wesentliche Kategorie [1]), und gibt daher gleichfalls den Inhalt eines Denkgesetzes [2]). Es ist in ihr Dasselbe (das Wesen) zweimal gesetzt [3]) nach seinen verschiedenen Bestimmungen, die auf einander reflectirt und untrennbar sind [4]), so dass es nur eine gewaltsame Abstraction ist, die sie trennen, oder nur eine als wesentlich festhalten will [5]). Das Wesen wird daher erkannt, wo die Relation des Grundes und der Folge erkannt wird. Damit ist ausgesprochen, dass die beiden bisher betrachteten Denkgesetze nicht ausreichen [6]).

1) Die empirischen Wissenschaften wenden diese Kategorie vorzugsweise an; in der That ist den Grund suchen mehr, als etwa vergleichen. Als Hauptkategorie wird sie betrachtet, wenn man (etwa in einer Definition der Philosophie) Erkenntniss des Wesens und Erkenntniss der Gründe *promiscue* braucht. 2) Namentlich durch *Leibnitz* ist der Satz des (zureichenden) Grundes als ein solches behandelt worden. *Baumgarten* hat mit Recht den *Leibnitz*'schen Satz vervollständigt zu seinem *Principium rationis et ratiocinati.* Alles hat einen Grund heisst: Alles ist eine Folge, Alles hat eine Folge heisst: Alles ist ein Grund. Dieser Satz sagt, dass Grundlosigkeit oder Folgenlosigkeit nur Schein sey. 3) Grund und Folge sind dasselbe Wesen, daher polemisirt *Jacobi* mit Recht gegen die Anwendung dieser Kategorien auf das Verhältniss von Gott und Welt. 4) Es ist daher schwer den Grund anders, als durch die Folge, oder umgekehrt, zu definiren. 5) Solche Abstraction ist es z. B., wenn man eine Handlung (ächt männlich) nur durch die Gründe, oder (ächt weiblich) nur durch die Folgen rechtfertigen will. 6) Daher das Verlangen bei *Herbart*, um den Satz der Identität zu retten, den des Grundes zu eliminiren. In der That hat der letztere zu seinem Schema A = B d. h. Wenn du Etwas denkst, so denke (zugleich) Anderes (vgl. oben §. 93. 2.).

§. 103.

Betrachtet man diese Relation näher, so ist a) die Folge dasselbe mit dem Grunde, nur dass sie es in Weise des Gesetztseyns ist (§. 101.); sie wird sich also zu dem Grunde so verhalten, dass er an sich, *implicite*, das ist, was *explicite*, oder gesetzt, in der Folge enthalten ist. Der Grund als an sich die Folge ist der Keim oder die Anlage, woraus die Folge hervorgeht.

Diese Bestimmung hält der richtige Ausdruck fest: *Omne (animal) ex ovo.*

§. 104.

b) Indem aber doch der Grund die Folge abstiess, steht sie ihm als das Ab- und Ausgestossene gegenüber, ist also ein Anderes, als er. Der Grund, wie er sich auf die Folge als auf sein Anderes, von ihm Unterschiedenes, bezieht, ist was man Bedingung oder Veranlassung nennt, unter der, oder durch die die Folge hervorgeht.

Die Behauptung der *generatio aequivoca*, die, selbst wenn sie in der Erfahrung nicht bestätigt würde, darum nicht vernunftwidrig ist, will die Folge nur aus äussern Bedingungen hervorgehn lassen. Die guten Gründe, die ein sophistisches Räsonnement für Alles bereit hat, sind häufig nur Veranlassungen.

§. 105.

c) Aber auch damit ist der Begriff des Grundes nicht erschöpft: Ist nämlich die Folge ein Anderes als der Grund, so ist doch ihr Seyn Nichtseyn des Grundes. Der Grund setzt also, indem er die Folge setzt, eigentlich sein eignes Nichtseyn, d. h. hebt sich auf. Der Grund, wie er nur durch sein sich Aufheben (oder als Negirtes) die Folge setzt, ist Grundlage[1]) oder Voraussetzung, gegen welche die Folge, weil sie das Voraussetzende, als das Höhere erscheint[2]).

1) Den Begriff des Grundes als der Grundlage, d. h. als dessen, welches nur als zu Grunde gerichtetes begründet, hat *Schelling* vortrefflich erörtert, Abh. üb. d. Frh. und besonders Denkm. *Jac.* So gefasst ist der Begriff des Grundes erst richtig gefasst. 2) Deshalb bieten sich, wenn man etwa die Folgen will, die Gründe so leicht, weil sie dienendes Moment der Folgen sind. — Alle die verschiedenen Bestimmungen des Grundes fallen übrigens in der lebendigen Entwicklung zusammen: das Eiweiss ist eben so Keim, wie schützende Bedingung, wie endlich Nahrungsmittel für das sich entwickelnde Hühnchen.

§. 106.

In ihrer vollendeten Entwicklung aber zeigt sich zugleich, dass diese Relation sich selbst widerspricht[1]), und also (§. 101.) sich dazu aufhebt, dass etwas Andres daraus folge: Der Grund war das Setzende gewesen (§. 101. Anm. 1.), vielmehr aber hat sich erwiesen (§. 105.), dass er das (Voraus)-Gesetzte ist; es war ferner der Grund mit der Folge dasselbe gewesen (§. 102. 103.), vielmehr hat sich gezeigt, dass er es nicht ist (§. 104.), endlich aber war der Grund das mit sich Identische gewesen (§. 101.), vielmehr hat sich gezeigt, dass er sich selber aufhebt (§. 105.). Als dieser vollständige Widerspruch hebt sich also die Relation des Grundes und der Folge auf, und da diese Relation doch eine Bestimmung des Wesens selbst gewesen war, so hebt sich das Wesen selbst auf[2]), setzt sich als sein eignes Negatives. Nun aber war das Negative des Wesens das zum Schein herabgesetzte Seyn. Indem also durch seinen innern Widerspruch wir genöthigt sind, das Wesen als sein eignes Andre (als ihm selbst entfremdet) zu denken, sind wir gezwungen, es zu denken als in sein Anderes (den Schein) hineintretend, diesen erfüllend. Mit dem Wesentlichen erfüllt aber ist der Schein Erscheinung, und diese haben wir, da sich gezeigt hat, dass das blosse Wesen über sich hinausweist, und also eine blosse Abstraction ist (vgl. §. 91.), zweitens zu betrachten.

1) Diesen Widerspruch gibt schon die Bezeichnung an, wenn man den Grund das von der Folge Vorausgesetzte nennt. Er ist ihr Voraus, also sie von ihm abhängig, er ist von ihr gesetzt, so hängt vielmehr er von ihr ab. 2) Der Unterschied ist damit so in das Wesen hineingetreten, dass es sich sich selber entgegensetzt.

§. 107.

Eine Recapitulation dieses ersten Kapitels zeigt, dass die Gliederung desselben dadurch entstand, dass das Wesen, oder die Vermittelung, verschiedene Bestimmungen erhielt. Es war die Vermittelung erstlich Identität, es zeigte sich dieselbe zweitens als Unterschied und zwar als unmittelbarer, wesentlicher und vollendeter, und drittens sahen wir die Vermittelung als Relation des Grundes und der Folge erscheinen. Auch hier ist, den Parallelismus dieser Gliederung, mit der des ersten Kapitels des ersten Theils aufzusuchen nicht schwer, aber auch viel weniger wichtig, als die erkannten wesentlichen Kategorien in ihrer Eigenthümlichkeit festzuhalten.

Subjectiv ausgedrückt können die Sätze: das Wesen ist Identität, Unterschied, Grund u. s. w., der Vorstellung näher gebracht werden. Sie lauten dann: Um das Wesen zu erkennen, muss man unterscheiden, muss man Gründe und Folgen aufsuchen, u. s. w.

II.

Zweites Kapitel.

Erscheinung.

§. 108.

Die Erscheinung ist der mit dem Wesen erfüllte [daher nicht mehr wesenlose[1])] Schein, und das mit dem Schein be-

kleidete, daher nicht mehr blosse, Wesen. Das Wesen treibt sich selbst in die Erscheinung, muss in Erscheinung treten [2]). Stand ihm bis dahin der Schein als sein Anderes gegenüber, so ist es jetzt in seinem Anderesseyn mit sich identisch. War nun aber dies der Begriff des Für sich seyns (§. 50.), so haben wir, indem wir die Erscheinung denken, das Wesen als für sich seyend, d. h. wir haben ein Wesen. Da aber Für sich seyn nur gedacht wurde im Denken des spröden, negativen Verhaltens Für sich seyender gegen einander (§. 51.), so wird die Erscheinung des Wesens nur gedacht werden, wo man eine Pluralität für sich seyender Wesen [3]) denkt. Die Erscheinung, welche in dieser Sphäre das Analogon zu der Quantität bildet, zeigt sich eben darum als quantitativ bestimmt, als Vielheit von Wesen oder als viele Erscheinungen [4]).

1) „Der Schein, was wär' er wo das Wesen fehlt?" 2) „Das Wesen wär' es wo es nicht erschiene?" *Göthe*. Erscheinung ist eine wesentliche Kategorie. Alles als Erscheinung fassen, heisst es tiefer fassen, als wenn man nur Seyn von ihm prädicirt. Jenes thut der Empirismus, ein wissenschaftlicher Standpunkt; dieses das natürliche Denken. Der Empiriker blickt eben darum auf den Dogmatismus und Skepticismus herab, als auf blosse Schul weisheit (vgl. §. 90.). 3) Das Wesen wie bisher betrachtet, war ein Singular, wie Seyn, Daseyn u. s. w.; jetzt hat sich der Begriff eines Wesens ergeben; es liegt ein tiefer Sinn darin, dass im Deutschen das Wesen (*essentia*) und ein Wesen (*ens*) mit einem Wort bezeichnet wird, nur dass jenes die Vielzahl nicht hat. 4) Da die Natur Erscheinung (der Vernünftigkeit s. §. 232.) ist, so erscheint sie als Pluralität erscheinender Wesen. Daher kommen hier die Kategorien vor, welche der Physiker, sobald er Empiriker seyn will, nothwendig anwenden muss. Zunächst ist seine Aufgabe, die natürlichen Erscheinungen zu beschreiben. Hierzu wendet er natürlich die Kategorien an, welche sich ergeben, wenn man zusieht, was das erscheinende Wesen ist. Ein Wesen und eine Erscheinung ist nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch dasselbe.

A. Die Erscheinungen oder die Existenz.

§. 109.

a) In dem erscheinenden Wesen oder in einem Wesen werden enthalten seyn müssen die Momente, die ent-

halten waren in dem, woraus sich dieser Begriff ergab (vgl. §. 33. u. a. a. O.), also erstlich das positive Moment, der Grund, wie er zum Vorausgesetzten geworden war; dies Moment der Identität mit sich in dem erscheinenden Wesen nennen wir Materie, Stoff oder Inhalt [1]); zweitens das negative Moment, welches jenes erste als seine Grundlage voraussetzt, und, als das Moment des Unterschiedes, es determinirt, — die Form [2]). Beide verhalten sich wie im quantitativen Gebiete Einheiten und Anzahl. (Die Form ist der Multiplicator.) Dabei wird mit Recht der Inhalt stets mit dem Wesen, die Form mit dem Schein zusammengestellt. Ein jedes Wesen also wird die Einheit seyn von Inhalt und Form, d. h. existiren [3]), und es ergibt sich aus der Analyse seines Begriffes, dass das erscheinende Wesen Existirendes oder Ding [4]) ist. Dass die Dinge Erscheinungen sind, ist daher eine Tautologie [5]).

1) Das Wort Materie wird hier nur so genommen, wie die Scholastiker und auch noch *Leibnitz*, anknüpfend an die ὕλη des *Aristoteles*, die *materia prima* nehmen. Der Begriff der *materia secunda*, der Materie wie man sie dem Geiste entgegensetzt, gehört nicht der Logik, sondern der Naturphilosophie an. Der Begriff der logischen Materie fällt mit dem des Inhalts zusammen. Dass der Inhalt das zu Grunde Liegende, Bestimmbare und insofern das Positive ist (vergl. §. 98.). liegt in unserm Bewusstseyn. Die Aristotelischen Bestimmungen, dass die ὕλη das ἐξ οὗ d. h. der Grund woraus die Folge hervorgeht, oder auch dass sie die ὑπόθεσις d. h. die Voraussetzung sey, sind darum absolut richtig. 2) Unter Form ist überhaupt das Princip des Unterschiedes in einem Wesen zu verstehn. Daher von den Scholastikern die Form als das Mächtigere, Bestimmende gefasst wird. Es ist das bethätigende und bestimmende, daher negative, Princip. Die Form ist die concretere Gestalt der Grenze. War daher der Inhalt das Moment des Grundes, so ist die Form, wie gleichfalls *Aristoteles* lehrt, das was herauskommt, und darum das Voraussetzende und also begriffsmässig Frühere. Es ist daher falsch, das Wort formell im verächtlichen Sinne zu behandeln. Das Förmliche ist erst actuelle Existenz, erst der förmliche Vertrag ist ein Vertrag. 3) Der Begriff des Existirens hat sich aus der Relation des Grundes und der

Folge ergeben; unter Existiren wird deswegen ein aus dem Grunde hervorgegangenes (*existere*, — eigentlich *se ex-sistere* oder *exsisti*), d. h. begründetes Seyn verstanden, vgl. §. 29. Anm. 4. Da zum Existiren Einheit von Inhalt und Form gehören, so folgt daraus, dass, obgleich jedes für sich wohl gedacht (d. h. vorgestellt) werden kann, jedes doch vom andern getrennt, eine nicht existirende Abstraction ist. Ein absolut formloser Inhalt existirt deswegen nicht, und Form geben ist immer zugleich Form nehmen, eben wie einer Form Inhalt geben, zugleich ihr (andern) Inhalt nehmen heisst. Ein Inhalt, der, wenn auch nicht gegen die Form überhaupt, so doch gegen eine bestimmte Form gleichgültig ist, ist ein endlicher Inhalt, ein blosses Substrat, eine Form, die einem bestimmten Inhalt äusserlich ist, eine nur endliche Form, eine „hohle" Form oder blosse Beschaffenheit oder Gestalt. Was mehr ist als blosses Substrat, formt sich, d. h. hat seine Form, die ihm nicht mehr äusserlich ist. So der Krystall, mehr noch das Lebendige, (s. §. 215). Die Behauptung des *Aristoteles*, dass jede οὐσία aus ὕλη und εἶδος ὡς συνθέτη sey, und der Scholastiker, dass jedes *ens* aus *materia* und *forma* (*substantialis*) bestehe, ist deswegen ganz richtig, nur ist die Einheit beider nicht sowohl als Summe, als vielmehr als Product zu fassen. Wenn sie Gott ausnahmen, so ist es, weil die Kategorie des Dinges in der That auf Gott nicht passt. Ding ist eine Kategorie, welche allerdings eine gewisse Aehnlichkeit mit der des Etwas hat (dieselbe, die dem Daseyn und dem Existiren zukommt), doch aber, als bestimmter, beschränkt ist auf die Welt der Erscheinung. Daher man Manches als Etwas bezeichnet, was man nicht ein Ding nennen möchte. 5) Inwiefern man aber sagen kann nur Erscheinungen, zeigt sich später. Hier, wo Erscheinung der höchste Begriff ist, hat das Nur keinen Sinn.

§. 110.

b) Bei dem Begriff des Dinges aber können wir nicht stehen bleiben, weil hier das für sich seyende Wesen nicht vollständig gefasst ist. Als für sich seyendes nämlich ist ein Wesen auf die übrigen Wesen bezogen (§. 52.), es werden also die übrigen Dinge an dem Dinge scheinen, es wird sie auf ideelle Weise an sich haben. Neben seinem Für sich seyn wird sich also die Reflexion der übrigen Dinge an ihm geltend machen. Ist es nach jener Seite mit sich Identisches, Ding[1]), so nach dieser sich Unterscheidendes, Bezogenes. Diese seine Beziehungen sind mannigfaltige Bestimmungen, welche, da sie an ihm vorkommen, zunächst als von ihm getragene gedacht werden müssen, die nur an ihm ihren Bestand haben, d. h. als seine Eigenschaften[2]), die es als von ihm unterschiedene hat[3]). Sie bilden die Seite des Scheinens an dem Dinge, während sein Dingseyn die Seite des Wesens ausmacht. Oder aber: die Eigenschaften zeigen uns das Ding von seiner formellen Seite, während es nach seinem Inhalt Ding ist[4]).

Vergl. über diesen und die ff. §§. m. Grundr. der Psychologie §. 74 ff. Der ganz verschiedene Gesichtspunkt. den die Darstellung dort und hier festzuhalten hat, indem dort gezeigt wird, wie das Bewusstseyn auf verschiedenen Entwicklungsstufen verschiedene Kategorien anwendet, hier, wie diese selbst eine Stufenfolge bilden, macht es nothwendig, dass eine Symmetrie hervortritt, die, oberflächlich angesehn, als Wiederholung erscheinen kann. Dass der blosse Naturbeschreiber sich der Kategorien des wahrnehmenden Bewusstseyns bedient, ist begreiflich, da Beschreiben = Wahrnehmungen darstellen, s. ebendas. 1) Daher kann kein Ding sich widersprechen. 2) Eigenschaften kommen dem Dinge nur zu, indem es mit andern Dingen in Beziehung steht. Ein einziges Ding würde allein und einsam (wenn ein solches nicht überhaupt ein Unding wäre, vgl. §. 108.) keine haben. 3) Das Verhältniss des Habens — dies Wort wird daher oft zur Bezeichnung des *Praeteriti* gebraucht — tritt dort ein, wo das unmittelbare Eins-seyn wie bei dem Etwas und seiner Quidditat nicht Statt findet (vgl. §. 36. Anmerk. 1.). 4) Daher das Ding so oft als das Substrat, die Eigenschaften als Beschaffenheiten bezeichnet werden.

§. 111.

c) Die mannigfaltigen Bestimmtheiten aber, welche die Seite der Erscheinung des Dinges ausmachen, und nur an ihm, als seine eignen, vorkommen, sind doch andrerseits selbst wieder nur dadurch mannigfaltige und bestimmte, dass sie gegen alles Andere, also auch gegen das Ding, begrenzt (§. 44. Anm. 3.), d. h. von ihm unterschieden sind. Sie müs-

sen also nicht nur als an Anderem, sondern als für sich seyend gedacht werden. Mussten wir deswegen bei dem Dinge die Seite des Unterschiedes einerseits denken als das, was nur an ihm vorkommt, und an ihm sein Bestehn hat, so sind andrerseits diese Unterschiede als selbstständig zu denken, so dass vielmehr das Ding aus diesen Unterschiednen bestehe. Von dieser Seite genommen sind jene Mannigfaltigen nicht als Eigenschaften genommen, sondern als sich ausschliessende Selbstständige, als Stoffe und Materien.

Nicht nur wird der Physiker, wenn er Electricität, Wärme u. s. w. als Eigenschaften genommen hat, auf Erscheinungen stossen, die ihn nöthigen sie als Stoffe zu nehmen, sondern auch im höchsten Gebiete führt die Beschreibung der göttlichen Eigenschaften dazu, ein ausschliessendes Verhalten derselben, einen Streit der Eigenschaften anzunehmen, der dann durch ähnliche Fictionen geschlichtet wird, wie die Physiker jene Widersprüche durch die Fiction der absoluten Undurchdringlichkeit und gleichzeitigen Porosität zu lösen suchen.

§. 112.

Damit aber hat sich in dem Begriff des erscheinenden Wesens ein Widerspruch gezeigt, der als solcher Grund zu einer Folge seyn (vgl. §. 101. Anm. 2.), d. h. weiter treiben wird. Das erscheinende Wesen ist einmal Ding, auf sich selbst reflectirt, und ist dies, weil es Wesen ist; andererseits kommt ihm, weil es aus sich herausgetreten ist, eine Mannigfaltigkeit von Relationen zu, was die Seite seines Scheinens ausmacht. Jede der beiden Seiten hat sich als die Wesentliche erwiesen, indem zuerst (§. 110.) das Ding den Mannigfaltigen (Eigenschaften) zu Grunde lag, andrerseits (§. 111.) die Mannigfaltigen (Stoffe) das Ding ausmachten. Beide Seiten sind ferner unterschieden, beide endlich auf einander bezogen. Wir haben also, Alles zusammengefasst, dass das erscheinende Wesen eigentlich in ein Verhältniss auseinandergeht nicht wieder des unscheinbaren Wesens und des wesenlosen Scheines, die beide nicht existiren, sondern, indem der Gedanke des Existirenden oder Dinges bleibt, und mitgenommen wird zu jenem Gegenüberstellen beider Momente, steht das Wesen des Dinges dem dinglichen oder existirenden Scheine, d. h. der Erscheinung des Dinges gegenüber.

Zu solchem Unterscheiden von Wesen und Erscheinung geht der Physiker über, wenn er nicht mehr nur seine Wahrnehmungen darstellt und beschreibt, sondern wenn er reflectirend (Grundr. d. Psychol. §. 79.) hinter dem Wahrgenommenen nach Etwas sucht, d. h. aus einem Naturbeschreiber ein Naturforscher wird, wozu ihn auch empirisch nur die Wahrnehmung der mannigfaltigen Bestimmungen des einen Dinges bringt Ein Wesen ohne alle Mannigfaltigkeit reizt nicht zu wissen, was darin oder dahinter ist. Hier hat es erst einen Sinn, wenn man von blosser Erscheinung spricht als von etwas Unwesentlichem.

B. Wesen und Erscheinung des Dinges.

§. 113.

a) Zunächst hat sich uns diess Verhältniss so ergeben, dass das Wesen nicht die Erscheinung, diese nicht jenes ist. Jedes ist also zunächst nur als mit sich Identisches zu nehmen, und ihr erstes Verhältniss ist das der gleichgültigen Verschiedenheit. Das Wesen ist anders als die Erscheinung.

Diese Kategorie ist eine berechtigte. Darin ruht die Berechtigung der *Kantischen* Weltanschauung. Es kann dabei nicht in Verwunderung setzen, dass das Wesen als das Ansich bezeichnet wird. Nicht nur, dass das Verhältniss zwischen Wesen und Erscheinung analog ist wie zwischen An sich seyn und Seyn für Anderes, sondern die Erscheinung ist wirklich Seyn für Anderes, nur in höherer Potenz.

§. 114.

b) Wie sich aber die Verschiedenheit überhaupt zum Gegensatz forttrieb (§. 96.), eben so auch hier: die Erscheinung ist anders als das Wesen oder von ihm unterschieden es ist aber doch die Erscheinung seine Erscheinung, so wie die Erscheinung an dem Wesen ihr Wesen hat; also ist das Wesen auf die Erscheinung bezogen, und es wird die Erscheinung folgerichtig zu fassen seyn als ein solches, welches nicht nur anders ist als das Wesen, sondern sein Anderes, d. h. als sein Unterschiedenes. Jedes wird als das Negative des

Andern, das Wesen als das Gegentheil der Erscheinung zu fassen seyn.

Auch das Entgegensetzen von Wesen und Erscheinung, Jenseits und Diesseits, beruht also auf einer berechtigten Kategorie, die freilich nicht die höchste ist. In der *Schelling*schen Schule ist diese Entgegensetzung oft geltend gemacht und u. A. von *Klein* zum Princip gemacht. „Die Dinge erscheinen als das Gegentheil von dem was sie an sich sind.“ Dieselbe Anschauung liegt übrigens dem zu Grunde, dass *Fichte* die Erscheinungswelt die schlechteste nennt. Im ästhetischen Gebiete steht die Romantik auf diesem Standpunkte der „verkehrten Welt“ (*Hegel*).

§. 115.

c) Ist aber das Wesen das Entgegengesetzte der Erscheinung, und diese das Gegentheil von jenem, so enthält Jedes das Andre in sich und ist ohne dasselbe nicht zu denken. Jedes enthält das Andre in sich, so wird also das Verhältniss eigentlich dieses seyn, dass ein und derselbe Inhalt als Wesen und als Erscheinung genommen wird. Das heisst, er wird einmal erscheinen als das mit sich Identische, darum Singulare, das andre Mal als das Mannigfaltige, eine Pluralität bildende[1]). Dies Verhältniss bezeichnen wir als das des Gesetzes und der Erscheinungen (Phänomene), von denen jenes, als das ruhige Urbild der mannigfaltigen Erscheinungen, die Reflexion in sich[2]), dieses, als das Mannigfaltige, die Reflexion in Anderes darstellt.

1) Weil es ein Inhalt ist, deswegen wird das Gesetz aus den Erscheinungen, diese aus jenem erkannt. 2) An dem Gesetz hat man deswegen das wahre Wesen. Wenn man dann noch weiter nach dem Wesen des Gesetzes fragt, so geht man auf eine bereits überwundene, niedere Gedankenbestimmung (§. 113.) zurück. Das Gesetz als derselbe Inhalt mit den Erscheinungen ist mehr als blosse Regel; mit seinem Begriff streitet, was in ihrem lag (§. 79. Anm. 6.) die Ausnahme.

§. 116.

Sehn wir aber dies Verhältniss näher an, so steht auf der einen Seite das Wesen, aber in seiner Erscheinung, denn es ist ja mehr als blosse Regel, auf der andern die Erscheinungen, aber als gesetzmässige, d. h. also die Erscheinung des Wesens: jedes also ist Einheit beider, d. h. erscheinendes Wesen. Es führt also jenes Verhältniss uns mit Nothwendigkeit auf ein Verhältniss, wo jede der beiden Seiten dasselbe erscheinende Wesen ist. Zu der Erscheinung des Wesens, dem Gegenübertreten des Wesens und der Erscheinung bildet dies wesentliche Verhältniss das Dritte.

Müsste der Empiriker, also z. B. der empirische Physiker sich damit begnügen, Naturbeschreiber und Naturforscher zu seyn, so müsste er im erstern Falle bei den Dingen, im letztern bei den Gesetzen als bei dem Letzten stehen bleiben. Seine Bestimmung aber ist auch Naturerklärer zu seyn. Dies wird er, indem er noch höhere Kategorien und zwar die jetzt zu entwickelnden, anwendet. Zum Erklären geht man daher erst dann über, wenn man Gesetze schon gefunden hat, und andrerseits: Die Kunde der Gesetze reizt zum Erklären, gerade wie die Wahrnehmung aller Merkmale zum Forschen gereizt hatte.

C. Das wesentliche Verhältniss.

§. 117.

Unter wesentlichem Verhältniss verstehn wir ein Verhältniss, in welchem, ganz wie im quantitativen, zwei Seiten das Verhältniss ausmachen, nur mit der nähern Bestimmung, dass mit jeder Seite die andere, auf die sie bezogen ist, mit Nothwendigkeit gesetzt ist[1]), und dass jede Seite zugleich das ganze Wesen ist, welches das Verhältniss bildet[2]). Die verschiedenen Formen dieses Verhältnisses bilden eine Stufenfolge, in welcher die niedrigste die ist, die seinem Begriff am wenigsten, die höchste, die ihm am meisten entspricht.

1) Im quantitativen Verhältniss kann ich a beliebig mit b, c u. s. w. in Beziehung setzen, das Ganze dagegen ist mit Nothwendigkeit auf die Theile, das Innere auf das Aeussere bezogen. 2) Dies scheint eine widersinnige Bestimmung zu seyn. Theils aber hat sie sich im vorhergehenden §. ergeben, theils erhält sie im folgenden ihre Rechtfertigung.

§. 118.

a) Natürlich werden sich hier wieder die Momente finden, die im zuletzt betrachteten Verhältniss sich fanden, nur modificirt. Auf der einen Seite wird stehn das Ding mit dem Character, welchen das Gesetz hatte, d. h. als Singulares, auf der andern dasselbe Ding [1]) mit dem Character, den dort die Phänomene hatten, als Vielfaches. So tritt uns dies Verhältniss entgegen in dem Verhältniss des Ganzen und der Theile [2]). Beide sind dasselbe, denn die Theile machen das Ganze aus und sind ihm gleich, das Ganze enthält nur die Theile und ist ihnen gleich [3]).

1) Dies Verhältniss ist nur auf erscheinende Wesen, d. h. Dinge anzuwenden. Nimmt man Gott als Ganzes, als All z. B., die Geschöpfe als seine Theile, so ist dies ein roher mechanischer Pantheismus, der Gott zu einem Dinge macht. Schon das lebendige Naturproduct hat keine Theile, weil es kein blosses Ding ist; um es zu theilen (z. B. zu anatomiren, zu analysiren) muss man es in ein solches verwandeln, d. h. tödten. 2) Indem der Physiker, um das Gesetz (der chemischen Verwandtschaft) zu erklären (atomistisch) uns zumuthet, die kleinsten Theilchen der Massen zu denken, geht er, ganz wie wir, vom Gesetz und den Phänomenen zum Ganzen und den Theilen über. 3) Hier zeigt sich, dass in diesem Verhältniss wirklich der zweiten oben ausgesprochenen Forderung (§. 117. Anm. 2.) entsprochen wird.

§. 119.

Zugleich aber findet auch das Gegentheil Statt. Es war gesagt, das Ganze sey den Theilen gleich. Es ist aber doch nur gleich der Summe oder dem Zusammen der Theile. Dieses aber ist nicht = die Theile, sondern vielmehr Negation ihrer als Theile, d. h. = das Ganze. Eben so sind die Theile nur gleich dem getheilten Ganzen, d. h. nicht dem Ganzen, sondern den Theilen. Wir haben also den Widerspruch: Ganzes = Theile, vielmehr Ganzes = Ganzes: eben so Theile = Ganzes, vielmehr Theile = Theile. Alternirt man mit diesen beiden Bestimmungen, so hat man die Theilung ins Unendliche [1]), oder richtiger den endlosen Progress der Theilung, der wie jeder solche Progress eine zu lösende Aufgabe [2]) enthält.

1) Es kommt dieser Progress nur zu Stande, indem ich etwa eine Linie *AB* als Ganzes, also ihre Hälfte *AC* als Theil nehme, dann *AC* als Ganzes ansehe, wo *AD* Theil seyn wird, was dann sogleich selbst als Ganzes genommen wird, u. s. f. 2) Wenn der Mathematiker, um die Schwierigkeit zu lösen, welche durch die endlose Theilung des zu durchlaufenden Wegs in dem bekannten Trugschluss (*Achilles*) hervorgebracht wird, (geometrisch) die Totalität des Wegs construirt, oder (arithmetisch) die Reihe $1 + \frac{1}{2} + \frac{1}{4} \ldots$ zu einer Summe zusammenziehen heisst, so erkennt er dies an. Diese Totalität, d. h. Getheiltes, was ein Ganzes ist, oder endliche Summe unendlich vieler Glieder zu denken, dies ist eben ein Problem.

§. 120.

b) Dieser endlose Progress sagt, wie jeder andere (§. 49.), dass wir beide Bestimmungen zugleich festhalten sollen: Das Ganze ist identisch mit den Theilen und ist unterschieden von ihnen, also widerspricht es sich. Nun gab die Einheit jener beiden Bestimmungen, und gab der Widerspruch, als seine Wahrheit die Relation des Grundes und der Folge (§. 102.). Durch jenen endlosen Progress werden wir also genöthigt seyn, das wesentliche Verhältniss so zu fassen, dass die Seite, welche den Character der Singularität hatte, gedacht wird als der Grund der andern Seite, diese, welche den Character der Pluralität hatte, als die Folge von jener. Thun wir dies, so denken wir ein wesentliches Verhältniss, welches dem Begriff desselben mehr entspricht, als das bisher betrachtete [1]), es ist das Verhältniss der Kraft [2]) zu ihren Aeusserungen, in welchem ein und derselbe Inhalt [3]) zwei Mal vorkommt, eben in der beschriebenen Weise.

1) In dem Verhältniss des Ganzen und der Theile sind nämlich nicht, was doch seyn sollte (§. 117. Anm. 1.), mit dem Begriff des Ganzen gerade diese Theile gesetzt, da ich beliebig theilen kann. Dagegen hat die Kraft ihre bestimmten Aeusserungen. 2) Da die Kategorie der Kraft wirklich eine höhere Kategorie ist als die des Gesetzes, so ist der Physiker berechtigt, wenn er nicht bei dem Gesetz stehen bleibt, sondern, um es zu erklären, von ihm zu Grunde liegenden Kräften spricht. Freilich muss nicht vergessen werden, dass man dabei wie bei allem Erklären sich in

Tautologien bewegt. Diese dynamische Erklärungsweise steht zwar höher als die atomistische, ist aber nahe mit ihr verwandt, wie die Erfahrung der Psychologen zeigt, die durch ihre Seelenkräfte sehr nahe an eine getheilte Seele heranstreifen. 3) Deswegen pflegt die Kraft nur aus den Aeusserungen wie umgekehrt erklärt zu werden. Nimmt man Gott als Kraft, die Welt als Aeusserung, so ist dies nach *Schleiermacher* Pantheismus. Man kann dies in sofern behaupten, als Kraft und Aeusserung ein Wesen sind, andrerseits würde eine solche Ansicht auch als ein Gegensatz gegen den vorher erwähnten rohen Pantheismus bezeichnet werden können, weil hier der Unterschied zwischen Grund und Folge hervortritt.

§. 121.

Es ist aber oben (§. 120.) die Folgerung nicht vollständig gezogen: Jenes Singulare war identisch mit dem ihm gegenüberstehenden Mannigfaltigen und doch zugleich von ihm unterschieden, es musste deshalb als der Grund desselben genommen werden. Eben so ist doch die andere Seite, welcher die Pluralität zukommt, mit dem Singularen identisch und von ihm zugleich unterschieden, und es scheint zu folgen, dass anstatt des eben betrachteten Verhältnisses vielmehr eines zu denken sey, in dem auch das Plurale die Bedeutung des Grundes, das Singulare der Folge habe. Die Folgerung ist richtig, in der That aber ist der Forderung, die sie enthält, in dem Verhältniss der Kraft und ihrer Aeusserung bereits genügt. Denn da die Kraft nur Kraft ist vermittelst der Aeusserung und in ihr, so setzt sie dieselbe voraus und es liegt in dem Begriff der Kraft, selbst eine Voraussetzung zu haben, d. h. Aeusserung zu seyn[1]), wie es andrerseits im Begriff der Aeusserung liegt, Kraft[2]) zu seyn.

1) Dies spricht man aus, wenn man sagt, dass die Kraft sollicitirt (gelöst) werden müsse. 2) Dies sagt man, wenn man in irgend Etwas, was man als Aeusserung bezeichnet hat, wieder die Sollicitation zu irgend Etwas erkennt.

§. 122.

c) Auch hier kann man beide Bestimmungen fortwährend auseinander halten, und durch Abwechseln mit denselben einen

endlosen Progress hervortreten lassen[1]). Die Wahrheit ist, dass wenn die Kraft selbst Aeusserung, diese selbst jene ist, beide zusammengegangen, und wir also genöthigt sind, uns das wesentliche Verhältniss so zu denken, dass auf der einen Seite das steht, was Kraft genannt wurde, so lange es einer Sollicitation bedurfte, welches aber jetzt zu seiner Aeusserung sich selber sollicitirt, wir nennen es das Innere[2]); auf der andern Seite die Aeusserung, die aber jetzt nicht mehr in dem Innern nur ihren Grund hat, sondern dieses selbst ist, — das Aeussere[3]). Jenes Verhältniss (§. 120. 121.) weist also auf ein höheres, auf das Verhältniss des Innern und Aeussern[4]).

1) In dem endlosen Progress, der sich darin zeigt, dass A die Aeusserung von B, dieses wieder von C u. s. f. ist, wird B zuerst als Kraft, dann als Aeusserung genommen, jedes Mal aber von der andern Bestimmung abstrahirt. 2) Das Innere ist das Wesen wie es in dem Aeussern sich und zwar von selbst manifestirt. 3) Das Aeussere ist mit dem Wesen inniger verbunden als die Aeusserung, jenes ist die constante, diese die vorübergehende Manifestation desselben. So ist z. B. die Miene eine Aeusserung eines psychischen Vorganges, die Physiognomie dagegen das Aeussere eines constanten psychischen Zustandes. 4) Wurde daher das Wesen erkannt, wo man die Gründe erkannte (§. 102.), wurde es erkannt, wo man die Eigenschaften des Dinges erkannte (§. 110.) u. s. f., so gilt noch mehr, dass es erkannt wird, wo man das Innere erkennt. Inneres und Aeusseres sind identisch, keines ohne das andere, daher ist ein bloss Inneres eine Abstraction; als solche erweist sie sich darin, dass das bloss Innere unmittelbar ein bloss Aeusseres ist, der Mensch, der nur innerlich gut ist, gibt sich nur dafür aus. Von dem abstracten Innern ist es allerdings richtig, dass es unerkennbar sey. Diese Behauptung ist eine reine Tautologie (vgl. §. 40. Anm.).

§. 123.

Recapitulirt man den Gang, den dies Kapitel verfolgt hat, so war darin zuerst das Wesen, als in die Erscheinung getreten, unmittelbar mit derselben Eins, und zu erscheinenden Wesen geworden; es zeigte sich aber zweitens, dass beide

als auseinandertretend und sich gegenüberstehend gedacht werden mussten, was die verschiedenen Verhältnisse des Wesens zur Erscheinung gab; endlich im wesentlichen Verhältniss zeigte sich die concrete Identität immer mehr sich realisirend, bis zuletzt ein Verhältniss sich darstellte, in dem das Innere an ihm selbst diese Bestimmung hatte, als Aeusseres zu seyn. War nun aber jenes das Existirende als Wesen, dieses dagegen das Existirende als Erscheinung gewesen, so folgt, dass zu dem Gedanken einer Existenz übergegangen werden muss, die als Existenz gedacht wird, also gleichsam potenzirte, höhere, Existenz ist. Wir nennen sie Wirklichkeit und verstehn also unter Wirklichem mehr als Existirendes. Mehr, darum Solches, was auch, aber in wiederhergestellter, darum nachhaltiger Weise, also mit einem Plus, existirt. Die Wirklichkeit als ganz in die Erscheinung getretenes Wesen bildet zu dem Wesen als solchem und zu der Erscheinung das Dritte.

III.

Drittes Kapitel.

Wirklichkeit.

§. 124.

Das Wirkliche ist die concrete Einheit des Wesens und der Erscheinung; gestaltvoller als jenes, gehaltvoller als diese, hat es eine grössere Intensität des Seyns als das Etwas oder das Ding; es ist, wie die Sprache dies schön andeutet, das Wirksame, sein Seyn ist ein wesentliches und über die blosse Existenz hinaus[1]). Verglichen mit der Wirklichkeit sind Wesen und Erscheinung gleich[2]), d. h. gleich sehr blosse Momente. Wie der Begriff des Modus, weil er wirkliche Einheit von Quantität und Qualität war, sich so realisirte, dass er erst nach seinem quantitativen, dann nach seinem qualitativen Moment gesetzt wurde, so zeigt sich hier eine ähnliche Realisation, wenn wir auf die Momente reflectiren, welche, im Vorhergehenden zwar dagewesen, hier in einer wesentlich andern Bedeutung sich wieder finden müssen.

1) Auch das Unmögliche kann man noch Etwas nennen, auch ein Unwesen kann existiren, die Energie der Wirklichkeit kommt ihm nicht zu. 2) Hier erklärt sich's, wie der Sprachgebrauch hat entstehen können, welcher um von einem Menschen anzudeuten, er habe Treuherzigkeit nur äusserlich angenommen, dies so ausdrückt: er sey es nicht, er habe nur so ein „Wesen".

§. 125.

a) Was in dem Vorhergehenden als das Höchste sich gezeigt hat, wird als Moment in dem Wirklichen sich finden müssen. Es wird daher das Wirkliche enthalten das Moment, welches Wesen genannt war, so lange es die Erscheinung ausschloss, welches aber hier als das zur Erscheinung drängende die (reale) Möglichkeit gibt[1]). Die Möglichkeit oder das Vermögen, ist an dem Wirklichen die Seite der Identität mit sich, die aber die Tendenz hat in den Unterschied zu treten, sie ist sich äusserndes Inneres, ist die zur Aeusserung treibende Kraft[2]), ist die auf die Form hinweisende Materie[3]), der die Folge anstrebende Grund[4]) u. s. w.

1) Der Zusammenhang dieses Begriffs mit dem des Wesens ist von *Spinoza* und *Leibnitz* in dem Gebrauch des Wortes *essentia* hervorgehoben. 2) Daher heisst δύναμις beim *Aristoteles*, *potentia* bei den Scholastikern, Beides. Der Saame ist die reale Möglichkeit des Baumes, ist Baum als Inneres. 3) δύναμις = ὕλη bei *Aristoteles*, *potentia* = *materia* bei den Scholastikern. Auch wir sagen, dass in Einem Stoff zum Dichter oder Maler ist, d. h. Vermögen dazu. 4) Endlich setzt *Aristoteles* auch ὕλη und ὑποκείμενον als gleich.

§. 126.

Wird nun bei dem Begriff der Möglichkeit davon abstrahirt, dass sie sich äusserndes Inneres u. s. w. ist, so entsteht dadurch der Gedanke der abstracten s.g. logischen Möglichkeit. Diese Kategorie ist dann natürlich gar nicht von den früher betrachteten, und überwundenen, abstracten

Identität, Seyn u. s. w. unterschieden, und wird darum wie sie definirt[1]). Diese Möglichkeit oder die sogenannte Denkbarkeit, indem sie blosse Beziehung auf sich ist, kann daher von Allem prädicirt werden, sobald man es nur ausser aller Beziehung auf Anderes denkt[2]), während die wahre (reale) Möglichkeit nur dem zukommt, das sich verwirklicht[3]). Je nachdem die Möglichkeit abstract oder concret aufgefasst wird, ist sie eine ganz leere oder eine sehr wichtige Kategorie[4]).

1) Als unterschiedslose Einheit mit sich: *Possibile est quod non implicat contradictionem.* 2) Abstrahirt man davon, dass die Luft specifisch leichter ist, so ist es möglich, dass ein bleierner Vogel fliege u. s. w. 3) Der Streit zwischen *Spinozisten* und *Leibnitzianern* ist daher durch *Leibnitz's* Distinction von *possibilité* und *compossibilité* zu schlichten. 4) So ist es thöricht, wenn der Historiker fragt, was denkbarer Weise möglich gewesen wäre, und zugleich ist seine höchste Aufgabe die reale Möglichkeit, die Keime, der Begebenheit zu begreifen.

§. 127.

b) Die Möglichkeit ist nur ein Moment. Ihre Ergänzung zur vollen Wirklichkeit bildet, was bisher Erscheinung oder Existenz genannt war[1]). In concreter Einheit mit dem andern Moment ist sie Kraft-Aeusserung, Actualität oder Energie[2]). Sie kann (wesentliche) Realität[3]) genannt werden. Sie gehört mit derselben logischen Nothwendigkeit zum Wirklichseyn und Wirklichwerden, wie die reale Möglichkeit[4]).

1) Die *existentia*, welche *Descartes*, *Spinoza* wie die spätern Philosophen der *essentia* entgegensetzten, wird deswegen von *Leibnitz* und *Wolf* als *complementum possibilitatis* bezeichnet. Weil die *essentia* das Moment des Inhalts war (§. 125.), deswegen kann *Kant* mit Recht sagen, dass durch die Existenz zu einem Begriff keine neue Inhaltsbestimmung hinzukomme, ein Satz der absolut richtig nur hinsichtlich des reinen Seyn's ist. 2) Des *Aristoteles ἐνέργεια*, der *actus* der Scholastiker ist nicht blosse Existenz, sondern Manifestation eines Innern, in sich begründete Existenz u. s. w. 3) Von der Realität §. 36. Anm. 2. wäre diese dann als *singulare tantum* unterschieden oder so wie der

gemeine Sprachgebrauch das Reelle vom bloss Realen unterscheidet. 4) Die Ansicht, dass vortreffliche Absichten auch wo sie unzeitig (d. h. real unmöglich), doch ausgeführt werden könnten, ist eben so unlogisch wie die Philosophie der Faulheit und Mittelmässigkeit, welche meint, was an der Zeit sey, führe sich ohne Energie aus, und ohne grosse Individuen, d. h. die mit einem wesentlichen (reellen) Inhalt erfüllt sind.

§. 128.

Wird die Realität eben so abstract aufgefasst, wie oben (§. 126.) die Möglichkeit, so verschwindet der Unterschied von der blossen Existenz, und man hat ein blosses, darum durch Anderes Gesetzt-seyn[1]). Dies giebt die Kategorie der Zufälligkeit. Sie schliesst die Nothwendigkeit nicht aus, ist vielmehr mit der äussern Nothwendigkeit dasselbe[2]), indem zufällig ist was bloss folgt, oder bloss determinirt wird[3]). Dieser Begriff der Zufälligkeit lässt die Fragen beantworten, ob es Zufälliges gebe[4]), ob und wo diese Kategorie angewandt werden darf?[5]) u. s. w.

1) Was sich selbst setzte, wäre nicht nur gesetzt, sondern zugleich setzend. 2) *Spinoza* schreibt die *necessitas respectu causae*, so wie *Wolff* die *necessitas hypothetica*, mit Recht dem zu, was er als das *contingens* bezeichnet und sagt von ihm, dass es *numquam existere potest necessitate essentiae.* Daher auch die Bestimmung: *cujus essentia non involvit existentiam. Leibnitz* nennt mit Recht die *contingentia arbitrii* eine *nécessité brute.* So können die Atomiker die Nothwendigkeit und den Zufall identificiren. 3) Wenn bei *Aristoteles συμβαίνειν* das nothwendige Folgen, *συμβεβηκὸς* das Zufällige bedeutet — (eben so im Mittelalter *contingit* und *accidit*, und dann wieder *contingens* und *accidens*) — so liegt dieser Zusammenstellung dieselbe Erkenntniss zu Grunde, die ihn identificiren lässt, was *βίᾳ* und was *συμβεβηκός* ist. So nennen auch wir die Gestalt des Baumes zufällig, in die er gezwängt ward. 4) Die Frage, ob der Zufall etwas Wirkliches sey, muss verneint, die, ob Zufälliges existire, bejaht werden. Das bloss Existirende ist eben das Zufällige und eben deswegen Hinfällige. 5) Ueberall ist man berechtigt zufällig zu nennen was durch äussere Gewalt, Umstände u. s. w. gesetzt ist. Bei grösserer Uebersicht des

Totalzusammenhanges und der innern Bestimmungen wird Manches, was zuerst zufällig erschien, anders erscheinen. Behaupten, es gebe (in der Natur z. B.) nichts was zufällig sey, heisst verkennen, dass die Natur uns eben sich äusserliches Daseyn darbietet, und daher das äusserliche, gewaltsame Uebergreifen in die fremde Sphäre hier an der Tagesordnung ist. Das Zufällige leugnen, wie die, welche wollen, dass die Philosophie Alles begreife, als wenn es nicht Begriffloses gebe, ist eben so irrig als es über Alles setzen, wie die thun, welche in der Gesetzlosigkeit die Freiheit sehn.

§. 129.

Dass aber sowol die logische Möglichkeit als die Zufälligkeit unwahre, gewaltsame Abstractionen sind, dies zeigt sich darin, dass sie bei näherer Betrachtung jede sich widersprechen. Die Möglichkeit war nur Grund, also gar nicht gesetzt; der Grund aber hat sich als Grundlage, d. h. als Vorausgesetztes erwiesen. In ersterer Beziehung ist also die Möglichkeit das Wesentliche [1]), in letzterer das Unwesentliche [2]). Dasselbe aber zeigt sich hinsichtlich der Zufälligkeit. Diese findet dort Statt, wo Etwas nur durch Anderes gesetzt ist. Dann aber hat es, da es den Grund sich gegenüber hat, diesen ausser sich oder ist grund-los [3]). Was also nur begründet oder gesetzt ist, ist als ganz unbegründet, d. h. als gar nicht gesetzt zu denken. Damit also enthalten beide denselben Widerspruch und ihr Unterschied verschwindet [4]). Denken wir aber, worauf jene Widersprüche hinweisen, nicht nur (negativ) den Unterschied verschwunden, sondern (positiv) sie als Eins, so ergiebt sich die volle Wirklichkeit oder Nothwendigkeit [5]). Zu dieser hebt als zu ihrer Wahrheit sich die Möglichkeit und Zufälligkeit [6]) auf.

1) Darum sagt man, dass das Wirkliche vor Allem möglich seyn müsse. 2) Und dennoch sagt man: Etwas sey nur möglich, und sieht das Mögliche für so gleichgültig an, dass man es definirt als das, was eben so gut seyn kann wie nicht seyn. 3) Was ohne Grund geschieht, wird zufällig genannt, so dass dies Wort sowol das *contingens* bezeichnet, als den *casus fortuitus*. 4) Darum definirt die gewöhnliche Vorstellung das Zufällige ganz so wie oben das Mögliche als das, was eben so gut seyn wie nicht seyn kann. Auch *Spinoza* nimmt, wie schon frühere Logiker, das *possibile* und *contingens* als Wechselbegriffe. 5) Daher die alte Bestimmung hinsichtlich des Nothwendigen: *cujus essentia involvit existentiam*, oder die *Leibnitz'sche*: Was durch seine Möglichkeit Realität hat. 6) Der nothwendige Uebergang von der Zufälligkeit zur Nothwendigkeit liegt dem *argumentum a contingentia mundi* zu Grunde.

§. 130.

c) Indem das Nothwendige die Wahrheit des Zufälligen ist, ist dieses dagegen das Machtlose und Dienende. Dasselbe gilt von der Möglichkeit, welche der Wirklichkeit des Nothwendigen weicht. Aus ihnen beiden geht das Nothwendige hervor oder das, was wir die Sache [1]) nennen, welche sie voraussetzt, also nicht von ihnen abhängig ist, sondern vielmehr sich auf ihre Kosten ausführt [2]). Ihr Hervorgehn ist wirkliches Geschehen [3]) oder Werden des wahrhaft Wirklichen, des Nothwendigen [4]). Nothwendigkeit ist die höchste wesentliche Kategorie: wo die Nothwendigkeit von Etwas erkannt wird, wird sein wahres Wesen erkannt. Wie das Wesen die Kategorie des Dogmatismus, Erscheinung die des Empirismus war, so Nothwendigkeit die der rationalen [5]) Betrachtung oder des Rationalismus.

1) Das Wort Sache wird hier so genommen, wie wenn man sagt, es gelte die Sache und auf die Person komme es nicht an, was geschehn muss ist die (Haupt)Sache. 2) Die Sache, etwa eine geschichtliche Begebenheit, führt sich aus, und schafft sich deswegen Umstände wie zufällig (willkührlich) handelnde Personen. Alles von den Umständen erwarten ist eben so einseitig, als Alles auf das Belieben der Handelnden schieben. In der Nothwendigkeit der Sache liegt die prästabilirte Harmonie beider. 3) Dieser Unterschied zwischen dem blossen Werden und dem wirklichen Geschehen liegt (unbewusst) bei Vielen im Hintergrunde, wenn sie nur Factisches und Geschichtliches unterscheiden. 4) Nur das Nothwendige ist wahrhaft wirklich. Darum ist nur das Vernünftige wirklich. Das Unvernünftige hat nur die vorübergehende Existenz eines zu verbrauchenden Materials. So das Unrecht z. B., welches

zwar existirt, aber nur um durch die Strafe unwirklich gemacht zu werden. 5) *Kant's Physica rationalis* oder reine Naturwissenschaft will Sätze aufstellen, die eben so zwingende Evidenz haben wie die Denkgesetze der Schule, und so inhaltsvoll sind, wie die Sätze der Empiriker. Nicht nur was denkbar, noch auch bloss was existirt, sondern was existiren muss, soll darin formulirt werden.

§. 131.

Es ergiebt sich hieraus, was in der Einleitung §. 12. als in unsrer Vorstellung liegend vorausgesetzt wurde, dass das Nothwendige entgegengesetzte Bestimmungen in sich enthält. Indem es nämlich das Moment der Identität enthält, ist es einfache Unmittelbarkeit [§. 12.] [1]); eben so aber liegt darin der Widerspruch (§. 13.), weil es in sich Vermittelung ist[2]). Es ist beides, es ist, weil es ist. Als diese, durch Aufhebung der Vermittelung gesetzte, Unmittelbarkeit[3]) ist es Verhältniss und zwar Verhältniss in sich, d.h. absolutes Verhältniss[4]).

1) Daher: es ist so als Ausdruck unabänderlicher Nothwendigkeit. 2) Nothwendig ist, wovon ein Weil angegeben werden kann. 3) Geflissentlich ist hier ein Ausdruck gewählt, der einen Widerspruch involvirt. 4) Wie sich das Verhältniss schon in andern Gruppen als die höchste Kategorie erwiesen hat. so auch hier. Nothwendigkeit, absolutes Verhältniss, ist die höchste Form der Vermittelung, vgl. §. 90., wie der Modus die höchste Form des Seyns war. Diese höchsten Formen der Vermittelung hat, statt aller andern, *Kant* als Kategorien der Relation behandelt (vgl §. 89. Anm. 2.).

A. Substanzialität.

§. 132.

Das Nothwendige ist, weil es ist. Es wird also in dem absoluten Verhältniss enthalten seyn erstlich die Sache [1]) als ihr eigner alles Begründetseyn negirender Grund[2]). Dies ist sie als die mit sich selbst identische, jede Determination von sich ausschliessende[3]). Es ist dies das Moment der Möglichkeit im

Nothwendigen, diese Seite der Wesentlichkeit gibt uns den Begriff der Substanz[4]). Diese verhält sich dann zweitens zu dem Moment der blossen Folge[5]), in dieses fällt der Unterschied[6]), das blosse Gesetztseyn und die Zufälligkeit[7]). Dieses Moment der Unwesentlichkeit im absoluten Verhältniss gibt uns den Begriff der Accidentien, die nicht für sich subsistiren, sondern als vorübergehende blosse Affectionen der Substanz inhäriren[8]), nicht sowol von ihr hervorgebracht, als vielmehr an ihr zu Grunde gehend. Die erste Form des absoluten Verhältnisses ist Substanzialitätsverhältniss[9]), oder das Verhältniss der Subsistenz und Inhärenz (*Kant*). (Das Verhältniss des Ganzen und der Theile erscheint hier in höherer Potenz.)[10]) Hält man den entwickelten Begriff des Geschehens fest, so kann man sagen: kein Geschehen ohne Substanz[11]).

Bei *Spinoza*, der in seinem System das Substanzialitätsverhältniss als das höchste genommen hat, kommen alle wesentlichen Bestimmungen zu ihrem Rechte: 1) Die Substanz ist ihm Nothwendiges, Sache, *cujus essentia involvit existentiam.* 2) Sie ist *causa sui*, was nur im negativen Sinne zu nehmen ist. 3) Die Substanz als *absoluta affirmatio existentiae* schliesst jede Determination aus, ist die alleinige, weil nicht auf Anderes bezogen. 4) Der Begriff der *essentia* (s. §. 125. Anm. 1.) und *substantia* fallen ihrer Verwandtschaft wegen in dem griechischen Wort *οὐσία* zusammen. 5) In dem doppelten Sinne, den das *συμβαίνειν* bei *Aristoteles* hat, ist die Verwandtschaft sonst so verschiedner Begriffe anzuerkennen. 6) In die Accidentien fällt nach *Spinoza* die Vielheit. 7) Auch hier spielen die Sprachen, indem sie den Begriff des Zufälligen und Zufallenden zusammenstellen (*accidit, accidens* u. s. w.). 8) Bei *Spinoza* ist das Accidens (der Modus) das *quod in alio est*, und er sagt, um seine wesenlose Natur anzudeuten, dass wir *quamvis existant eos ut non existentes concipere possumus.* 9) Nimmt man dies Verhältniss als das höchste, und etwa Gott als die Substanz, die Welt als Accidentien, so gibt dies einen Pantheismus, der mit Recht als Akosmismus bezeichnet worden ist. Das Wesentliche bei einer solchen Ansicht ist die blosse Immanenz Gottes in den Dingen. 10) Wenn *Jacobi* den Pantheismus auf den Satz des Grundes sich stützen lässt, der selbst nur ein Folgern vom Gan-

zen auf die Theile enthalte, so konnte er sich auch darauf berufen, dass *Spinoza* oft daran heranstreift die Modi als Theile der Substanz zu denken. 11) Dieser Satz kommt daher in *Kant's* rationaler Physik vor als die erste Analogie der Erfahrung.

§. 133.

In der That aber entspricht in dieser seiner ersten Gestalt das absolute Verhältniss dem, §. 131. aufgestellten, Begriff desselben nicht, weil noch nicht alle Bestimmungen desselben gesetzt sind (s. §. 19.). Es sollte darin doch das Nothwendige (die Sache) zu sich selbst sich verhalten. Im Substanzialitätsverhältniss aber ist nur die eine Seite, die Substanz nämlich, nothwendig. Die Accidentien dagegen sind n u r Gesetztes, daher ein solches *cujus essentia n o n involvit existentiam*, sie sind nichts W i r k l i c h e s, sondern, wie die Wellen an dem Meerwasser, nur wechselnde, nie seyende Gestalten.

B. C a u s a l i t ä t.

§. 134.

Zugleich aber weist wegen dieses Mangels das Substanzialitätsverhältniss über sich selbst hinaus, indem in ihm eine höhere Form des absoluten Verhältnisses bereits latitirt. Der Substanz stehn die, von ihr gesezten, Accidentien gegenüber; zugleich aber sind sie nichts W i r k l i c h e s, sondern haben ihre Wirklichkeit nur an der Substanz (in Wirklichkeit sind die Wellen nur Meerwasser); was also der Substanz w i r k l i c h gegenüber steht und wozu sie sich wirklich verhält, ist nur sie selbst. Wo wir also das Substantialitätsverhältniss folgerichtig ausdenken, sind wir genöthigt ein Verhältniss zu denken, in welchem die S a c h e zweimal vorkommt, einmal als die setzende, darum ursprüngliche, U r - S a c h e [1], a n d r e r s e i t s als das aus ihr h e r a u s gesetzte (e f - ficirte) selbst Wirkliche, W i r k u n g [2]). Die Wahrheit (§. 19. Anm.) des Substanzialitätsverhältnisses ist das C a u s a l i t ä t s v e r h ä l t n i s s. Ohne Causalität gibt es kein Geschehen [3]).

1) *Causa, cosa* in beiden Bedeutungen. 2) Schon die Sprache deutet darauf hin, dass die Wirkung, der Effect, etwas Wirkliches (Effectives) ist, was das blosse Accidens nicht war. 3) Vgl. *Kant's* zweite Analogie der Erfahrung.

§. 135.

Das C a u s a l i t ä t s v e r h ä l t n i s s, wo dieselbe Sache einmal als Ursache, andrerseits als Wirkung erscheint [1]), ist eine höhere Form des absoluten Verhältnisses, eben weil hier an Stelle der Accidentien, die an der Substanz u n t e r g i n g e n, die Wirkung steht, die als etwas Wirkliches aus der Ursache h e r v o r geht. (Potenzirt erscheint in ihm das Verhältniss der Kraft zur Aeusserung). Die Wirkung ist hier ein Wesentliches, in welches die Ursache ü b e r g e h t [2]) als in ein wirklich G e g e n ü b e r stehendes.

1) Die Ursache der Wärme ist Wärme, der Nässe Nässe, der Bewegung Bewegung. 2) Daher *Spinoza* im Festhalten des Substanzialitätsverhältnisses gegen die *causa t r a n s i e n s* spricht, während *Jacobi*, um den extra-(*praeter-*) mundanen Gott festzuhalten verlangt, dass Gott als Welt-U r s a c h e gefasst werde. Dies gibt was man Transscendenz nennt.

§. 136.

Was aber der einen Seite im Causalitätsverhältniss, mit dem Substanzialitätsverhältniss verglichen, zu Gute gekommen ist, das hat näher betrachtet die andre eingebüsst. Zwar geht nicht mehr wie dort die Wirkung im Verhältniss zur Ursache d r a n, wohl aber die Ursache in ihrem Uebergehn zur Wirkung d r a u f [1]). In der That zeigt das Causalitätsverhältniss gerade den entgegengesetzten Mangel von dem des Substanzialitätsverhältnisses: die Seite der Wirkung ist hier nothwendig, denn sie i s t und ist zugleich durch die Ursache g e s e t z t [2]). Die Ursache dagegen i s t nur; sie hat also nur den Charakter der Zufälligkeit [3]), der b l o s s e n Existenz. Entsprach also das Substanzialitätsverhältniss dem Begriff des absoluten Verhältnisses nicht, so das Causalitätsverhältniss eben so wenig, nur aus dem entgegengesetzten Grunde [4]).

1) Die Wärme bewirkt Wärme, indem sie sich aus dem

mittheilenden Körper verliert. 2) Wo Etwas als Wirkung erkannt ist, erkennt man seine Nothwendigkeit, es muss so seyn. 3) Wenn die Ursache ist, so folgt die Wirkung; ob sie ist, bleibt zweifelhaft. 4) Eine Ansicht, die das Verhältniss von Gott und Welt nur als Causalität fasste, würde consequent durchgeführt das Gegentheil vom Akosmismus, nämlich atheistisch, werden. Niemand hat mit der Transcendenz des Göttlichen, d. h. der Negation aller Immanenz, so Ernst gemacht wie die Epicuräer.

§. 137.

Zugleich aber ist in diesem Verhältniss auch die Nothwendigkeit zu erkennen, darüber hinauszugehn. Die Ursache ist das Setzende, die Wirkung das Gesetzte. Da aber doch die Ursache nicht Ursache ist ohne Wirkung, so ist eigentlich die Ursache (als Ursache) Wirkung der Wirkung, und die Ursache setzt die Wirkung als ihr eignes Voraus. Eben so aber setzt die Wirkung die Ursache voraus, ist also in der That Ursache der Ursache. Setzt aber die Ursache die Wirkung, diese wiederum jene voraus, so denken wir (wenn wir nicht auch hier durch Abstraction in den endlosen Progress verfallen wollen) eigentlich ein Verhältniss, worin jede Seite sich als Ursache und Wirkung auf die andere als Wirkung und Ursache bezieht, d. h. Wechselwirkung.

Der endlose Progress entsteht sogleich, sobald wir die erkannte Wahrheit, dass die Ursache an ihr selbst Wirkung und umgekehrt ist, auf ein Bestimmtes anwenden und nun, nachdem wir *A* erst als Wirkung genommen haben, dann davon abstrahirend es als Ursache nehmen, wo es eine Wirkung *B* hat, die dann wieder als Ursache genommen wird u. s. w. Da das Wesen des endlosen Progresses erkannt ist (§. 49.), so kann er natürlich nicht schrecken. Auch *Aristoteles* wird durch den endlosen Progress der Ursachen und Wirkungen zum Gedanken der Wechselwirkung getrieben: *de gen. et corr.* II, 11.

C. Wechselwirkung.

§. 138.

Die Wechselwirkung ist die Wahrheit der blossen Causalität [1]). In ihr ist das absolute Verhältniss wirklich realisirt. Sie verhält sich zu dem Substanzialitäts- und Causalitätsverhältniss wie das Verhältniss des Innern und Aeusseren (§. 122.) zu den beiden anderen Formen des wesentlichen Verhältnisses. [2]). Es ergibt sich ganz wie oben der Satz: alles Geschehen ist Wechselwirkung. Zugleich aber ist mit dieser Kategorie die höchste Weise der Vermittelung gegeben, weil hier vollständig gesetzt ist, was oben (§. 89.) als ihr Wesen angegeben war, gegenseitiges Aneinander-gebundenseyn. Eben darum aber ist sie auch die letzte. Wir stehen hier an der Grenze des Gebietes der Vermittelungen. Wie zu jeder Vermittelung (§. 89.), so gehörte auch zur Nothwendigkeit eine Duplicität: Noth ist nur, wo Eines durch ein Anderes Zwang erfährt; nur bei einer solchen gibt es ein Müssen, das ja einen Widerspruch (s. §. 44. Anm. 2.) involvirte. Indem aber in der Wechselwirkung jede Seite als Ursache und Wirkung bestimmt ist und sie also zusammengefallen sind, ist an die Stelle der Duplicität wieder Einheit mit sich getreten. Wir haben also in der That das als wirklich gesetzt, was §. 131. als der Begriff des absoluten Verhältnisses angegeben wurde, ein Seyn, was mit dem Vermitteltseyn, dem Müssen zusammenfällt. In der vollendeten („enthüllten") Nothwendigkeit haben wir also das Müssen mit dem Seyn identisch. Diese innere Nothwendigkeit, die also darin besteht, dass der Zwang verschwunden ist, weil das Bestimmte und Bestimmende zusammenfallen, nennen wir Freiheit [3]). Sie ist der Gegenstand des dritten Theiles der Logik.

1) Empirisch wird dies so ausgesprochen, dass Wirkung und Gegenwirkung gleich sey, ein Satz der völlig richtig ist nur wo es sich um mechanische Bewegung handelt, und der besser so ausgedrückt wird: dass es keine blosse Causalität gebe. *Kant's* dritte Analogie der Erfahrung. Auch im höchsten Gebiete ist es eine tiefere Ansicht, welche den

Mystiker sagen lässt, „es ist Gott an mir so viel, als mir am Ihm gelegen," als wenn man hier eine einseitige Causalität annehmen wollte. Für diesen Mystiker existirt daher der Gegensatz der Immanenz und Transcendenz nicht mehr. 2) Geht man auf frühere Kategorien zurück (§. 102 ff.) so verhält sich Substanz zur Ursache wie Anlage zur Bedingung und die Wechselwirkung zeigt in höherer Potenz das negative Begründen oder Vorausgesetztseyn. 3) Die Rechtfertigung dieses Namens ergibt sich im Verlauf der Betrachtung.

§. 139.

Auch hier (vgl. §. 86.) hat die Recapitulation eine doppelte Aufgabe. Erstlich hat sie die Gliederung des hier beschlossenen Kapitels zu fixiren, in welchem sich in der Analyse des Wirklichen die Möglichkeit, Actualität oder Energie als seine Momente, es selbst aber als das Nothwendige gezeigt hatte, letztere sich dann als absolutes Verhältniss erwies, das sich in der Subsistenz und Inhärenz, der Causalität und der Wechselwirkung realisirte. Das Zweite, was durch diese Recapitulation erreicht werden soll, ist, dass durch einen Rückblick auf den ganzen zurückgelegten Weg der jetzt abgehandelte Haupttheil der Logik gegen die andern abgegrenzt, sein eigenthümlicher Charakter angegeben, seine Gliederung fixirt werde. Weil am Anfange der Logik nur der Entschluss vorhanden war, rein, d. h. unterschiedslos zu denken (s. §. 27.), so hatte der erste Theil derselben es nur mit den Bestimmungen der Unterschiedslosigkeit oder Unmittelbarkeit zu thun. Das Resultat war, dass die Unmittelbarkeit sich aufhob zur Relativität und dieses in sich gebrochne Seyn gab den Begriff des Wesens und des ihm gegenüberstehenden Scheines, mit dem wir in den zweiten Theil der Logik traten. Diesem (vom Wesen als solchen bis zum absoluten Verhältniss) wird, wenn er nach der ersten sich darin ergebenden Kategorie bezeichnet wird, die Ueberschrift Wesen (*Hegel*), wenn nach dem gemeinschaftlichen Charakter aller, die Aufschrift Vermittelung gegeben werden müssen. (Auch hier fallen übrigens, wie oben §. 86., beide Bestimmungen ziemlich zusammen, s. §. 90.). In diesem Theile selbst hatten wir zuerst (erstes Kapitel) das Wesen überhaupt betrachtet, dann (im zweiten Kapitel) gesehn, wie es sich in die Erscheinung verlor, endlich (im dritten Kapitel) wie es, mit derselben identisch geworden, die Wirklichkeit gab. (Der Parallelismus mit den Kapiteln des ersten Theils ist leicht hervorzuheben). In immer steigender Reihe kamen wir endlich zu einem Punkt, wo die Vermittelung wieder zum Seyn zurückgekehrt war, und mit diesem Begriff der in sich selber vermittelten innern Nothwendigkeit sind wir in eine andre Sphäre getreten, in die Sphäre der Freiheit.

Dritter Theil.

Kategorien der Freiheit.

(Begriff.)

I.

Erstes Kapitel.

Subjectivität. (vgl. §. 152.)

§. 140.

Freiheit findet dort Statt, wo Eines nicht vermittelst Anderer, sondern vermittelst seiner selbst ist, wo also anstatt der höchsten Form der Nothwendigkeit, des Durcheinanderseyns, des Durch-sich-selbst oder Von-selbstseyn getreten ist, zu dem jenes als zu seiner nothwendigen Consequenz führt [1]). Freiheit, als eine logische Kategorie, ist nicht auf das Gebiet geistiger Erscheinungen zu beschränken [2]), fällt daher nicht mit Persönlichkeit zusammen, wohl aber mit Subjectivität, da sie nur in der Bethätigung eines Subjectes [3]) oder eines Princips [4]) besteht. Der Uebergang von dem zweiten Theil der Logik zum dritten kann daher Uebergang von der Substanzialität zur Subjectivität [5]) oder auch von der Ursächlichkeit zur Urheberschaft genannt werden. Wie das unmittelbare Denken Alles als unmittelbar dachte, das vermittelte auch seine Gegenstände als vermittelte nahm, so heisst unter die Kategorie der Freiheit stellen, frei betrachten. Am Meisten geschieht dies in der philosophischen Betrachtung, für die darum die ersten Kategorien der Freiheit nicht ausreichen, sondern nur die Grundlage bilden [5]), indem ihr nicht die Sub-

jectivität, sondern die bethätigte und vollendete Subjectivität das Höchste ist. Das Denken, das sich so hoch noch nicht doch aber so hoch erhoben hat, dass ihm das Von-selbst-geschehen am Höchsten steht, d. h. das was man Entwicklung nennt, kann deductives, ableitendes, entwickelndes oder auch genetisches genannt werden. Mit seiner Logik d. h. mit einer Kritik der Kategorien, die es anwendet, hat unser erstes Kapitel zu thun.

1) Aus den beiden Prämissen A ist durch B, B ist durch A, ergibt sich mit Nothwendigkeit A ist durch A, also *causa sui* im positiven Sinne des Wortes, während die Substanz dies nur im negativen gewesen war (§. 132, 2.). 2) Es ist daher kein bildlicher, sondern ein ganz exacter Ausdruck, wenn von freiem Falle, von freiem Wachsthum die Rede ist, weil ein innerer Drang gegeben ist, in Folge dessen der Stein von selbst fällt u. s. w. 3) Ursprünglich werden die drei Uebersetzungen des griechischen ὑποκείμενον und ὑπόστασις, Substrat, Substanz, Subject gar nicht unterschieden. (Im Mittelalter heisst Subjectiv nur: Nicht prädicativ.) Wie überall, so lässt auch hier das Bedürfniss nach genauer Bezeichnung die Synonymik aufhören. Wir brauchen Substrat (vgl. §. 109, 2.) für den todten Stoff, der Veränderungen erleidet, Substanz (vgl. §. 132.) für das woran die Mannigfaltigkeit zu Grunde geht, weil es sie nicht leidet, Subject für das, was Veränderungen aus sich setzt, sich also positiv und negativ zugleich zu ihnen verhält. So ist der Mensch Subject seiner Handlungen, aber auch die Pflanze ihrer Veränderungen. (Eine Beschränkung kommt später zur Sprache s. §. 153. Wie es kommen konnte, dass das Wort, welches hier nur Urheberschaft im Gegensatz zu Ursächlichkeit bezeichnet, auch die ganz andere eines Gegensatzes zur Objectivität bekommen konnte, kann gleichfalls erst später, s. §. 202, 1. klar werden.) 4) Daher konnte *Kant* die Freiheit als die Möglichkeit des absoluten Anfangens bezeichnen. Was Initiative zeigt ist Subject und also frei. 5) *Hegel* that sich mit Recht auf diesen Uebergang Etwas zu Gute. Wenn seine Schule darin einen Beweis für die Persönlichkeit Gottes sah, so war dies eine der vielen Verkennungen der Bedeutung der Logik, und wurde innerhalb ihrer dadurch bestraft, dass *D. Strauss*, indem er die Persönlichkeit Gottes leugnete, doch seinen Gott Welt-Subject nannte, weil er, wie der Baum Blüthen, Dinge aus sich heraus treibt. Gewiss ist auch diese Ansicht eine höhere, als die in Gott nur die Welt-

Ursache sieht, und muss, wer Gott als Persönlichkeit fassen will, ihn auch als Subject fassen; das Umgekehrte folgt aber nicht. 6) Dass die Schule nicht nur für die Wissenschaften, sondern auch für die Philosophie vorzubereiten hat, ist einer der Gründe, warum die auf Gymnasien abzuhandelnde Logik ausser den Kategorien des ersten Kapitels des zweiten Theils, auch die des Anfangskapitels des dritten in ihr Bereich gezogen hat.

§. 141.

Zunächst handelt es sich darum die Subjectivität in ihrer ersten, d. h. untersten, Form zu fassen, also wo sie eben erst beginnt. Dieses, aller Realisation vorausgedachte blosse Princip der Entwicklung bezeichnen wir, da es im Deutschen nur ein einziges Wort gibt, welches zugleich innere Nothwendigkeit und Beginn bedeutet, mit diesem, und nennen es Begriff[1]). Mit demselben Worte wird dann auch der psychologische Reflex dieser inneren Nothwendigkeit bezeichnet, und demgemäss von Begreifen und Begriffsbildung nur da gesprochen werden dürfen, wo die innere Nothwendigkeit erkannt ist[2]). Der Begriff als die innere Nothwendigkeit steht daher der Wirklichkeit nicht gegenüber[3]), er ist vielmehr die wahre Wirklichkeit, wie er das wahre Wesen und Seyn ist, da sich in ihm als der wahren *Causa sui* das Seyn und das Müssen[4]) zur Freiheit[5]) vereinigt und durchdrungen hat.

1) In der ersten Bedeutung nimmt man das Wort, wenn man sagt es folge aus dem Begriffe des Triangels, dass er u. s. w.; diese hat auch das griechische Wort λόγος, so dass *Aristoteles* sagen kann, ihr λόγος treibe die Pflanze zum Wachsen. Die zweite Bedeutung, die in der Redensart Im Begriffe stehn besonders hervortritt, wird man höchstens indirect im Griechischen nachweisen können, indem im angeführten Beispiele der λόγος doch die ἀρχή des Wachsens ist. 2) Darum ist eine allgemeine Vorstellung noch lange kein Begriff, zu diesem gehört der innere Grund, die innere Nothwendigkeit. 3) Eine sogenannte wirkliche Parabel ist keine, dagegen in der Formel derselben haben wir allein eine wahre und wirkliche. 4) Wer den Begriff der Pflanze, ihren Typus, erkannt hat, der kennt ihre Natur und weiss, was die Natur mit ihr intendirte. Darum kann der Begriff als kritischer Maassstab dienen. 5) Dem Begriffenen steht man frei

gegenüber, dem Unbegreiflichen unfrei. Darum vertreibt die Philosophie das Staunen.

A. Der Begriff.

§. 142.

Als die Einheit des Seyns und des Müssens enthält der Begriff, worunter hinfort immer er sowol als sein gedachtes Abbild verstanden werden soll, so dass die Frage: was ist der Begriff? mit der: wie wird begriffen? zusammenfällt, entgegengesetzte Bestimmungen in sich[1]). Darum durften nur solche Gedanken, in denen Entgegengesetztes verbunden war, Begriffe genannt werden[2]). Es ist aber darum der Begriff nicht etwa Widerspruch, sondern vielmehr Lösung desselben, ja aller der bisher betrachteten Widersprüche, die sich zu dem Gegensatz des Seyns und Müssens gesteigert hatten. Wo daher Befreiung, d. h. Lösung eines Widerspruchs Statt findet, hat man Begriff, obgleich man gerade da von Unbegreiflichkeit zu sprechen pflegt[3]). Umgekehrt wo Begriff ist, also auch wo er in uns wird, muss gelöster Widerspruch vorhanden seyn[4]). Darum ist die Darstellung des Begriffs, d. h. der Kategorien dieses Theils der Logik, nicht sowol eine Darstellung des hervortretenden Widerspruchs oder des Uebergehens vom Einen zum Andern wie bei dem Seyn, noch auch des gesetzten Widerspruchs oder des Scheinens an einander, sondern der mangellose in sich befriedigte Begriff wird nur zu sich selbst oder entwickelt sich[5]). Verglichen mit den andern Theilen hat daher der dritte wieder seine eigenthümlichen Schwierigkeiten[6]).

1) Das Wort Begreifen, *con-cipire* weist darauf hin. Die in Gott keinen Gegensatz annehmen leugnen daher, dass er begriffen werden, Gegenstand des Begriffs seyn könne. 2) Daher das Seyn und Nichtseyn nicht; wohl aber das Werden und alle darauf folgenden Kategorien. In allen diesen Begriffen ward schon der Begriff, so dass wir eigentlich fortwährend ihn betrachteten. 3) Liebe als freies Verhältniss, Genuss als Befreiung, enthalten aufgehobnen Mangel also gelösten Widerspruch in sich, und sind daher Erscheinungen des Begriffs, der Vernünftigkeit (s. weiterhin §. 212.), ob sie gleich dem Verstande ein Räthsel seyn mögen, der Alles trennt. 4) Darum die Freude und der

Genuss, wo man Etwas begriffen hat, und die Liebe zum Begriffenen. 5) *Hegel* nannte es die Klarheit und Durchsichkeit des Begriffs, dass seine Entwicklung ihn nicht alterirt. Die Pflanze entwickelt sich indem sie zur Pflanze wird. 6) Unterschiede müssen fixirt werden, die sich als keine erweisen, weil jedes Begriffsmoment die anderen mit ist.

§. 143.

Da die Entwicklung des Begriffs darin besteht, dass er zu dem wird, was er eigentlich ist (s. §. 16.), so wird darauf zu reflectiren seyn, als was er sich ergeben hat. War er nun der aufgelöste Widerspruch, so wird er die Bestimmungen enthalten müssen, deren Gegensatz in ihm aufgelöst ist. Natürlich aber werden sie jetzt, wo sie nicht mehr im Gegensatz zu einander stehn, sondern Momente des Begriffs geworden sind, eine andere Bedeutung bekommen haben. Damit wird auch was ausserhalb des Begriffs Seyn, Wesen gewesen war, jetzt andere Namen bekommen. Das Seyn, die Indifferenz und Unterschiedslosigkeit, als Moment des Begriffes ist Allgemeinheit[1]), und der Begriff nach diesem Momente ist der allgemeine Begriff, oder hat Umfang.

1) Da das Allgemeine das Seyn im Gegensatz zum Wesen ist, so begreift sich, warum *Aristoteles* es das Unmittelbare nennen konnte. Vgl. §. 27. Anm. Eben so ist es erklärlich, warum die verschiedenen Bestimmungen, welche das Allgemeine erhalten wird, (s. die folgenden §§.), den drei Weisen des Seyns entsprechen müssen, die in den drei Capiteln des ersten Theils abgehandelt wurden.

a. Der allgemeine Begriff.

§. 144.

1) Der Begriff ist das Allgemeine[1]), indem er blosse Beziehung auf sich selbst ist, und jede Beziehung auf Anderes ausschliesst[2]). In dieser absoluten Unterschiedslosigkeit ist das Allgemeine das schlechthin Einfache, das jede Differenz und jeden Gegensatz ausschliesst. Erscheint es daher einerseits als das Feste und Unvergängliche, so ist es doch andrerseits eben dadurch inhaltslos und leer[3]). Das Allgemeine, wie es nur ist, indem von den andern Momenten abstrahirt wird, ist das

Abstracte[4]). Als dieses ist es ein nur Vorgestelltes[5]). In den Umfang des Begriffs fällt Alles, wovon er abstrahirt werden kann, oder dessen Qualität er angibt.

1) Die Analyse des Begriffs kann auch so vorgestellt werden, dass auf das Werden des Begriffs in uns, oder „den psychologischen Reflex des Begriffs" reflectirt wird; da würde sich zuerst dies ergeben: Begriffen wird, indem man das Allgemeine erkennt. 2) In diesem Sinne wird das Wort Allgemein genommen, wenn man z. B. sagt, man behaupte dies nur im Allgemeinen ohne Beziehung auf einen Einzelnen. Dass der allgemeine Begriff bei *Aristoteles* mit der ὕλη zusammengestellt wird, ist erklärlich. Er, wie sie, zeigt das Moment der Identität. 3) In diesem Sinne nimmt man das Wort Begriff, wenn man es anstatt allgemeiner Vorstellung nimmt (s. m. Grundr. d. Psychol. §. 100.), oder wenn man mit *Kant* von den Begriffen ohne Anschauung spricht, die leer seyen. 4) Daher: Im Allgemeinen und *in abstracto* als Synonyma. Von dieser Seite das Allgemeine, oder den Begriff, genommen, so besteht die Begriffsbildung darin, dass man von den specifischen Unterschieden abstrahirt. 5) Von diesem Allgemeinen gilt daher, was im Alterthum *Epicur* und die Nominalisten des Mittelalters behaupten.

§. 145.

2) Es zeigt sich aber, näher angesehn, dass die abstracte Allgemeinheit sogleich anders gefasst werden muss, worin sie den Mangel bloss Vorgestelltes zu seyn, ergänzt. Besteht sie nämlich nur so lange, als von allem Unterschiedenen, d. h. von Jedem insbesondre, abstrahirt wird, so ist sie doch eigentlich auf die Unterschiedenen bezogen, und setzt Jedes in Sonderheit voraus. Die Allgemeinheit ist also näher betrachtet eine solche, welche auf diesen allen beruht[1]), d. h. sie ist Reflexionsallgemeinheit, Gemeinschaftlichkeit[2]), Allheit[3]). Den Umfang des Begriffs bildet also die Summe der in ihm Zusammengefassten. Allheit ist quantitative Allgemeinheit.

1) Aehnlich wie oben kann diese nähere Bestimmung so ausgedrückt werden: Begriffen wird, indem das Gemeinschaftliche hervorgehoben wird. 2) Weil diese die eigentliche Wahrheit der abstracten Allgemeinheit ist, deswegen wird durch die Abstraction gerade das Gemeinschaftliche gefunden,

und was von Keinem insbesondre gilt (s. §. 144. Anm. 2.) bezieht eben deswegen mit Recht Jeder insbesondre auf sich. 3) Die Allheit ist Reflexionsallgemeinheit, weil sie auf die Besonderen bezogene, reflectirte, ist. Sie ist die Allgemeinheit, welche der Vorstellung meistens vorschwebt, wo das Wort allgemein gebraucht wird, und welche allein im Mittelalter die gelten lassen, welche die Universalien als *collectiones* fassen, d. h. die Conceptualisten.

§. 146.

3) Der Begriff der Allheit enthält eigentlich einen Widerspruch [1]), daher ist völlige Allheit immer ein Problem. Jener Widerspruch treibt, näher betrachtet, über die Allheit hinaus: Setzt nämlich das Allgemeine die Unterschiedenen voraus, so sind diese doch das von ihm Gesetzte (vgl. §. 106.). Es wird also das Allgemeine zu fassen seyn als das gegen die Unterschiedenen Geltende und sie Beherrschende. Es wird nicht die Unterschiedenen sich gegenüber haben, sondern, als die freie, nicht mehr gewaltsame, Macht über dieselben, sich in ihnen bethätigen, sie erzeugen [2]). Das Allgemeine so genommen ist substanzielle (vgl. §. 140. Anm. 2.) oder Begriffsallgemeinheit [3]) (*Genus*); sie ist wahrhafte Totalität [4]). Damit ist das Moment der Allgemeinheit wirklich identisch mit den andern Begriffsmomenten (vgl. §. 142. Anm. 5.) und der ganze Begriff geworden [5]). So ist es nicht ein bloss Vorgestelltes, sondern vielmehr der eigentliche Modus (§. 84.) und die wahre Wirklichkeit [6]) und Wesenheit [7]). Der wahre Umfang des Begriffs ist daher der Umfang seiner treibenden Macht [8]).

1) Er sagt nämlich, dass die Einzelnen oder Besonderen (d. h. die vereinzelten Gesonderten) zusammen, (d. h. ungesondert) genommen werden. Allheit ist darum eine unendliche Reihe wie $\sqrt{2}$. 2) In der Natur kann diese Allgemeinheit nur als Gattung erscheinen (vgl. §. 153. Anm. 5.), die nicht blosse Summe oder Einheit ist, sondern reale, die unterschiednen Exemplare nicht nur umfassende, sondern erzeugende Macht. In der Sphäre des Geistes findet die Kategorie der Gattung keine Anwendung. 3) In diesem Sinne ist Gesetz, Sitte, allgemeiner Wille, *volonté générale* und nicht *volonté de tous*. 4) Das Genus ist nicht nur eine annäherungsweise zu findende Summe, sondern wirklich Vollendetes, Vollständigkeit. 5) Etwas entspricht seinem Begriff, wenn seine substanzielle Allgemeinheit in ihm Realität bekommen hat. 6) Hierin die Berechtigung der Realisten des Mittelalters, von denen die Bedeutendsten die waren, welche den Nominalisten und Conceptualisten (relative) Berechtigung einräumten. Wo die Begriffsallgemeinheit als Gattung erscheint, haben die Exemplare ihre eigentliche Wirklichkeit (Unsterblichkeit, s. §. 153. Anm. 5.) in dieser und nur in dieser. 7) So geben die platonischen Ideen das eigentliche Wesen der einzelnen Dinge an, und nach *Porphyrius* ist der Unterschied zwischen dem *γένος* und der *διαφορά* (s. §. 148.) dieser, dass jenes *ἐν τῷ τί ἐστι κατηγορεῖται*. Analog wie oben wird gesagt werden müssen: Man begreift, indem man die substanzielle Allgemeinheit (das *genus*) erkennt. 8) Daher hat *Schleiermacher* Recht, wenn er das Allgemeine mit der Kraft zusammenstellt; auch *Aristoteles*, indem er es als *ὕλη* nahm (s. §. 144, 2.), musste es mit der *δύναμις* zusammenstellen.

§. 147.

Ausser dem Moment, welches für sich genommen Seyn gewesen war, als Moment des Begriffes aber Allgemeinheit [1]), enthält der Begriff zweitens in sich, was für sich genommen Wesen, d. h. Differenz und Widerspruch (s. §. 89.) gewesen war. Die Differenz als von dem mit sich identischen (allgemeinen) Begriff gehalten, ist Besonderheit, ein eben so wesentliches Moment des Begriffs, wie die Allgemeinheit. Die Besonderheit ist nicht Verhältniss von zwei ganz Verschiednen, sondern weil der Unterschied innerhalb des einen Begriffs fällt, ist wie in der Grösse das Disparate zum Discreten wurde (s. §. 58. Anm. 3.), so es hier zum Disjuncten geworden. Der Begriff ist Besonderheit, Disjunction, oder er hat Inhalt [2]).

1) Besonderheit ist nicht Sonderung, sondern diese ist dadurch verhindert, dass die Besonderen im Begriffe (*λόγῳ*) Eins sind, der sie unter sich befasst, oder begreift. 2) Indem das Besondere die Negation des Allgemeinen ist, hat also die Regel, dass Umfang und Inhalt des Begriffs im umgekehrten Verhältniss stehn, eine Berechtigung. Die Angabe dessen, was den Umfang des Begriffes in Besonderheit zerfällt, pflegt man Eintheilung zu nennen.

b. Der besondere Begriff.

§. 148.

1) Die Besonderheit zeigt sich zunächst als das Moment des Unterschiedes dem Allgemeinen gegenüber. Sie verhält sich zu ihm wie die determinirende Form zum Inhalt [1]). Als dies wird sie nicht gewusst als von diesem gesetzt, vielmehr als an dasselbe herangebracht [2]). Die Besonderheit hat darum den Character eines durch äusserliche Reflexion Gesetzten, sie constituirt daher nicht die Substanz, sondern bildet nur das Accidentelle an dieser. Die Besonderheit als diese von Aussen an den allgemeinen Begriff herangebrachte ist die logische Differenz [3]), das blosse Merkmal [4]). Die Summe derselben bildet den Inhalt des Begriffs.

1) Vgl. §. 144. 2. Die logische Determination steht der Abstraction gegenüber. 2) Wenn von der Eintheilung einer allgemeinen Sphäre gesprochen wird, oder von Eintheilungsgründen, so fallen diese in eine, dem Einzutheilenden äusserliche, Reflexion, ähnlich wie die Verschiedenheit durch die Vergleichung eines Dritten sich herausstellte, s. §. 95. Solche Eintheilung wird künstlich oder schulmässig genannt. In der That entspricht diese Besonderung dem ersten Kapitel des zweiten Theils. Sie gibt an, welche Theile denkbar sind. 3) *Porphyrius* lässt nicht mit Unrecht die *διαφορά* und das *συμβεβηκός* in einander übergehn und sagt von jener, dass sie *οὐκ ἐν τῷ τί ἐστι κατηγορεῖται ἀλλ' ἐν τῷ ὁποῖόν τί ἐστιν*. 4) Mit diesem Worte bezeichnen viele Darstellungen der formalen Logik sehr oberflächlicher Weise die allerverschiedensten Bestimmungen, die schon von *Aristoteles* und *Porphyrius* sehr richtig unterschieden wurden. Analog wie oben wird gesagt werden müssen: Man begreift nur, indem man die Differenzen und Merkmale erkennt.

§. 149.

2) Indem aber die Besonderheit der Allgemeinheit gegenübersteht, hat sie an dieser ihre Schranke und ihr Anderes. Damit wird aber eben so auch das Allgemeine durch das Besondere begrenzt und beschränkt. Das Besondere hat sich damit zur Gleichheit mit dem Allgemeinen erhoben oder das

Allgemeine zur Gleichheit mit dem Besondern herabgelassen. Damit haben wir das Verhältniss zweier, die, als Besondere, disjuncte sind [1]) und also unter einer Allgemeinheit stehn, die aber zu gleicher Zeit den Character der Allgemeinheit haben, und also Disjunctes unter sich belassen (vgl. §. 147.). Solche sind die Arten [2]). Die Art drückt nicht wie die blosse Differenz nur die Beschaffenheit aus, sondern das Wesen, die Natur; doch aber steht sie dem Allgemeinen als dem Setzenden gegenüber und hat daher den Character des bloss Existirenden, Erscheinenden [3]). Die Specification ist ein wesentliches Moment des Begriffs [4]): wie er das Allgemeine war, eben so ist er die Arten [5]). Die Arten, die der Begriff enthält, bilden seinen wahren Inhalt.

1) Die Disjunction, wie sie hier dargestellt wurde, dass nämlich sich dem Allgemeinen das Besondere entgegen- und dadurch jenes sich selbst zu einem Besondern herabsetzt, ist die unmittelbarste. Mit Recht wird daher in einigen sogenannten natürlichen Systemen in der Natur diese Weise der Specification nachgewiesen. In dieser Besonderung wiederholt sich die Erscheinung, die Kategorie der Empiriker (s. §. 108. 1.). 2) Die Art ist deswegen eine schwierige Bestimmung, weil hier zwei entgegengesetzte Momente zugleich festgehalten werden müssen. Daher das Fliessende in diesem Begriff, worauf die Stoiker und nach ihnen *Porphyrius* in seinen Untersuchungen über das *γενικώτατον* und *εἰδικώτατον* gut hingewiesen hat. 3) Daher der Name *εἶδος*, *species*, auch Art (äusserer Modus) immer mit etwas Aeusserliches andeutet. Vgl. §. 148, 1. 4) Analog wie oben: Begriffen ist nur, dessen Species erkannt sind. 5) Der Begriff ist die Arten, nicht etwa eine Art, da er ja nicht ein Besonderes, sondern die Besonderheit selber ist.

§. 150.

3) Ist aber die Besonderheit das Andere der Allgemeinheit, so ist sie in der That nicht ohne diese zu denken, also mit ihr identisch. Die Arten, als welche der Begriff erkannt war, treten also nicht aus dem Allgemeinen heraus, sondern sind vielmehr zu denken als es erfüllend. War nun die Allgemeinheit Totalität (§. 146.), so werden die Arten richtig nur gedacht werden, wenn sie eine Totalität ausmachen. Der Begriff

ist deswegen nicht nur die Arten, sondern er ist Vollständigkeit der Arten, indem er den Theilungsgrund in sich enthält, oder dieser seinen Inhalt bildet. In der Vollständigkeit der Arten ist das Moment der Besonderheit wirklich realisirt. In Wahrheit besteht daher die Besonderheit des Begriffs nicht nur in einer von Aussen herangebrachten Differenz [1]), noch auch darin, dass sich in der Allgemeinheit die Arten finden oder dass es deren gibt, sondern das Allgemeine setzt aus sich selbst die specifischen Differenzen [2]), vermittelst derer es in Arten zerfällt [3]), die das Allgemeine ausmachen.

1) Mit Recht werden daher die *διαφοραὶ χωρισταί* und *ἀχώριστοι* unterschieden und unter den letzteren wieder *αἱ καθ' αὑτὸ προσοῦσαι*, welche *ἐν τῷ τῆς οὐσίας λόγῳ λαμβάνονται καὶ ποιοῦσιν ἄλλο* und die *κατὰ συμβεβηκὸς*, welche *ποιοῦσιν ἀλλοῖον*. 2) Von den *διαφοραῖς εἰδοποιοῖς* wird deswegen gesagt, dass das *γένος δυνάμει μὲν πάσας ἔχει*. 3) Die eigentliche specifische Differenz setzt nicht der Betrachtende. Es liegt dieselbe im Begriff des Allgemeinen selbst. Die allgemeine Formel für alle Kegelschnitte ($y^2 = px + \frac{px^2}{a}$) ist ihr vollständiger (In-) Begriff, weil die drei möglichen Fälle, dass $\frac{px^2}{a} = 0$ oder $+$ oder $-$ ist, die drei Species derselben geben. Es liegt im Begriff des Thieres, dass es in gewisse disjuncte Arten zerfällt. *Aristoteles* hat es erkannt, dass die wahre *διαίρεσις* dadurch zu Stande kommt, dass *τὸ γένος ταῖς ἀντιδιῃρημέναις διαφοραῖς διαιρεῖται καθάπερ τὸ ζῶον τῷ πέζῳ, καὶ πτηνῷ καὶ τῷ ἐνύδρῳ*. Vgl. *Schleiermacher* Dialektik §. 278. Weder die nur denkbare wesentliche, noch die erscheinende, sondern die wirkliche und sich verwirklichende Besonderung gibt die wahre Disjunction. (Vgl. Theil II. Cap. III.)

§. 151.

Sind die bisher betrachteten Begriffsmomente nichts Andres als das aufgehobne und zum Moment herabgesetzte Seyn und Wesen, so müssen durch eine Analyse des Begriffs seine Momente in jene Bestimmungen zurückverwandelt werden können (ähnlich wie man durch Analyse [d. h. Tödtung] des Wassers die in ihm aufgehobenen Momente als selbstständige Stoffe

darstellen kann). So wäre es möglich, die Logik mit der Lehre vom Begriff zu beginnen. Ein solcher Gang würde aber den Begriff als fertig voraussetzen, und daher der Forderung, die an die Wissenschaft gestellt werden muss, nicht entsprechen. Dennoch ist, ihn für sich durchzumachen für den, der sich über den Punkt, auf dem er steht, orientiren will, nicht ohne Nutzen [1]). Das eigentliche Resultat aber, was sich ergeben hat, ist dies, dass das Allgemeine die Besonderheit nicht ausschliesst, sondern setzt, die Besonderheit die Allgemeinheit nicht ausschliesst, sondern ausmacht; der Begriff als diese wirkliche Einheit ist erst wirklicher, bestimmter Begriff [2]).

1) *Hegel*, der die Logik einmal so vorgetragen hat, pflegte daher für das Selbststudium diesen Gang neben dem systematischen zu empfehlen. Er wäre, was die Probe bei der Rechnung ist. 2) Das Allgemeine war nur erst das eine, das Besondere das andere Moment des Begriffs; vollständig und verwirklicht erscheint der Begriff erst, wo er sich als die Einheit seiner Momente erweist. Da ist er, oder hat er sich, als Begriff bestimmt (s. §. 41. Anm. 5.).

c. Der bestimmte Begriff.

§. 152.

Der bestimmte oder concrete (ganze) Begriff, als die in der Besonderheit mit sich identische Allgemeinheit ist die Einheit des Genus und der specifischen Differenz, ist das innere Wesen wie es sich zur äussern Erscheinung specificirt, ohne sich darin zu verlieren. Als diese absolute Negativität und Rückkehr in sich selbst ist er erst der wirkliche, also Wirksamkeit zeigende, der wirkliches Subject, wahrhaftes Princip ist [1]). Da das Werden des Begriffes in uns, oder das Gewusstwerden desselben, die Definition [2]) gibt, so sind die *Aristotelischen* Bestimmungen über dieselbe begreiflich. Indem man die eine derselben [3]) bei Seite liess, verkümmerte die andere zu einer ganz äusserlichen Formel.

1) Nicht der Begriff des Menschen, sondern der des *Sokrates* ist Princip seiner Entwicklung. 2) Daher wird im Mittelalter und auch später das Wort Definition gerade so gebraucht, wie wir das Wort Begriff brauchten, um die innere Natur zu bezeichnen. 3) Dass sie den Grund der

Existenz enthalte. *Spinoza* hält diese Bestimmung fest. Dass die richtige Definition des rechtwinklichten Dreiecks die (beiden) Hauptsätze über dasselbe an die Hand gibt, dass die Formel der Ellipse einen Apparat erfinden liess, um sie zu construiren, zeigt wie eine Definition Urheber (Subject) seyn kann. 4) Man nahm *genus* für abstracte Allgemeinheit, *differentia specifica* für ein blosses Merkmal, und kam nun dazu, durch Verbinden beider die (dann natürlich beliebigen und vielen) Definitionen aufzustellen. Wie nur einen Begriff, aus dem Alles folgt, so kann es auch nur eine Definition eines Gegenstandes geben, aus dem Alles gefolgert wird.

§. 153.

Wird dieses Moment des Begriffs fixirt, und dabei abstrahirt von den beiden andern, so erscheint es als drittes neben ihnen [1]) und gibt, was wir das Einzelne [2]) nennen. Die Vereinzelung ist also eine abstracte, d. h. unwahre Erscheinungsweise des in sich concreten Begriffs. Dass das Einzelne eine Abstraction ist, zeigt sich darin, dass es näher betrachtet mit den andern beiden, die von ihm unterschieden werden sollten, gerade zusammenfällt. Denn wenn das Einzelne dem Besondern entgegengesetzt wird, so dass es das Unmittelbare d. h. Unvermittelte und Indifferente seyn soll, so denkt man blosse Beziehung auf sich selbst, d. h. das, was (§. 144.) das abstract Allgemeine gewesen war [3]) Oder aber das Einzelne gedacht als das, was das Allgemeine von sich ausschliesst, so steht es demselben gegenüber, ist also (§. 148.) dasselbe mit dem Besonderen [4]). Wenn daher in irgend einer Sphäre der Begriff als wirkliches Subject nicht hervortreten könnte, so würde man in dieser Sphäre blosse Einzelwesen haben, die ihre Substanz als ihre sie erzeugende Gattung ausser sich und nur den Werth von Exemplaren hätten, die wiederholbar sind, während wahre Subjectivität Einzigkeit ist [5]). Das wahre Verhältniss ist, dass jedes Moment des Begriffes die Einheit ist der beiden andern [6]).

1) Wenn man die Momente des Begriffs zählt, so wendet man eine äusserliche, und also ungehörige, Kategorie auf sie an; je nachdem man verschieden zählen will, kann man die Drei-, Vier-, Fünfzahl herausbringen, ein Beweis, dass

es sich hier um ἀριθμοὶ ἀσύμβλητοι handelt. 2) Es wäre dies etwa das, was *Hegel*, der sich des Wortes Einzelnes in verschiedenem Sinn bedient, als unmittelbares Einzelnes bezeichnet. 3) Daher ist, wie das abstract Allgemeine ein nur Vorgestelltes war, ein bloss Einzelnes, ein nur Gemeintes, es hat keine wahrhafte, substanzielle Existenz, und ein abstract Allgemeines (Roth z. B.) ist nur eine einzelne Bestimmung an einem Dinge. So kann es kommen, dass *Aristoteles* bald das Allgemeine und bald das Einzelne als Unmittelbares bezeichnet. Vgl. §. 144. 2. 4) Ein bloss Einzelnes, seiner allgemeinen Bestimmung entblösst, ist deswegen nur ein substanzloses Stück, eine Art, *espèce*. So wird der Sklave, als blosse Art, *homo* oder *puer* genannt, er ist kein Subject, sondern nur Sache, ist blosses Prädicat (eigen). Darum ist das Einzelne als solches absolut zufällig. Es ist Accidens an der Gattung, wie die blosse Besonderheit nur das Accidentelle angab. 5) Die Natur, deren Ziel ist, ein wahrhaftes für sich seyendes Subject, den Menschen, hervorzubringen, vermag es nicht. Ihre Producte sind daher Wiederholungen eines Typus. Daher ist das Höchste, was sie hervorbringt, nur ein *exemplar*, d. h. ein Beispiel, das nicht alleiniger, und also voller, Urheber dessen ist, was es thut, sondern Helfer, Co-efficient, für das dessen Beispiel es ist. Die Exemplare sind bloss Einzelwesen, deswegen steht ihnen als den substanzlosen ihre substanzielle Allgemeinheit gegenüber als die subjectlose, sich nicht entwickelnde, d. h. sie erscheint nur als Gattung. An dieser gehn die Exemplare als die blossen Accidenzen zu Grunde, und nur in dieser hat das Exemplar seine wahre und unveränderliche Wirklichkeit (Unsterblichkeit nach *Plato* und *Aristoteles*), während es selbst als das Substanzlose und Vergängliche sich zeigt. Anders verhält sich's in der Sphäre des Geistes. Hier gibt es weder eine unveränderliche Gattung noch auch ersetzbare, weil gleichgültige (aequivalente) Exemplare. 6) Die Gattung befasst die Arten und Exemplare, die Arten machen die Gattung aus und enthalten die Exemplare, in diesen endlich haben Gattung und Arten ihre Existenz. In der Sphäre des Geistes, wo das Allgemeine sich durch seine Besonderung mit sich zusammenschliesst, ist der Mensch, indem seine allgemeine Natur (Vernunft) vermittelst seiner besondern Art (Naturell) sich in ihm bethätigt, ein bestimmter concreter Character und darin gerade bei sich. Deswegen ist er mit dem ihn Erzeugenden, seiner Substanz, identisch, nicht ihr unterliegend. Als sich

erzeugend ist er sein eignes *Genus*, wie er sich selbst specificirt (distinguirt). Seine Existenz als Subject ist Existenz des Begriffes selbst als solchen. Deswegen ist seine Bestimmung, seine blosse Einzelheit aufzuheben, und sich mit einem allgemeinen Inhalt zu erfüllen. Je mehr er dies thut, desto mehr steht er einzig da. Jedes wahre Subject hat seine eigne Definition.

§. 154.

Die Reflexion darauf, als was der Begriff sich ergeben hat (vgl. §. 143.), hat zu der vorstehenden Analyse des Begriffs (§. 143 — 152.) geführt, die nicht sowol ihn betrachtet hat wie er sich entwickelt, als vielmehr gezeigt, was das in sich ist, das sich erst zu entwickeln hat. Ist aber der Begriff nur betrachtet wie er in sich (d. h. auf sich selbst bezogen) ist, so hat diese Betrachtung auch nur die Natur des Begriffes im Allgemeinen betreffen können. Darin aber ist auch gesagt, dass diese Betrachtung des Begriffs noch nicht erschöpfend gewesen ist; denn wenn seine Entwicklung doch darin besteht, dass er sich als das bethätigt, was er ist, etwas in seiner Wahrheit aber nur erkannt wird, indem es erkannt wird in seiner Entwicklung, so wird der Begriff auch nach den andern in ihm liegenden Momenten gesetzt werden müssen. Dass er sich aber nach dem Momente der Besonderheit setzt, ist in dem erlangten Resultat eigentlich schon enthalten. Der bestimmte Begriff ist Subject, als solches also für sich Seyendes, als für sich seyend aber ist er ausschliessend, Unterschied setzend [1]) (s. §. 51.). Da aber kein andres Seyn dem Begriff gegenübersteht, so kann auch das Ausschliessen und der Unterschied nur in den Begriff selbst fallen. In der That also liegt in dem bestimmten Begriff ein Verhältniss verborgen, in welchem der Begriff als dirimirt erscheint. Diese Diremtion des Begriffs ist daher weitere Entwickelung desselben, eine Erfüllung, welche zeigt, was der Begriff eigentlich ist; sie ist das Urtheil [2]).

1) Darum ist der (bestimmte) Begriff der Ellipse z. B. unterschieden von dem der Parabel, während es keine unterschiednen Nothwendigkeiten beider gibt. Wenn oben der Uebergang von der Substanzialität zur Subjectivität erwähnt wurde (s. §. 140.), so kann hier bemerkt werden, dass während die Substanz ihrem Begriffe nach alleinig, unterschiedslos ist, dagegen das Subject unterschiedenes Substantielles ist. In der Natur, wo es keine eigentlichen Subjecte gibt, sind die Exemplare nur Wiederholungen eines Typus. Wo sie dies nicht sind, sieht mag es als eine Begriffswidrigkeit an und sagt, das Exemplar sey verunglückt, während in der Sphäre des Geistes die Originalität nicht für ein Unglück gilt. 2) In sofern das Urtheil das Weitere ist zum Begriff, wird hier deutlich, wie von blossem Begriff gesprochen werden kann, dem Urtheil, so wie später dem Schluss gegenüber. Der bestimmte Begriff trat uns in der Definition, so wie in der Formel der Curve entgegen, jene ist deswegen immer ein Urtheil, diese immer eine Gleichung, d. h. gleichfalls Unterschiedene in Eins gesetzt. Ueberhaupt ist Subjectivität nur zu denken, indem sie als thätig gesetzt wird. Thut man dies, so hat man augenblicklich Subject und Prädicat, Substantiv und Verb, d h. Urtheil.

B. Das Urtheil.

§. 155.

Im Urtheil erscheint der Begriff als sich ausschliessende Zweiheit [1]). In dieser Diremtion fallen seine Momente auseinander. Zwar ist, weil sie seine, und in ihm identische, Momente sind, ihre Einheit nicht verschwunden, aber weil sie doch auch noch nicht gesetzt ist (als wohin erst die Realisation des Urtheils führt), hat sie den Character der Unmittelbarkeit und erscheint als von Aussen herangebrachte Copula [2]). Dies ist der Grund, warum man das Urtheil, das, eben wie der Begriff, eine Kategorie ist, gewöhnlich als ein Product nur unserer Reflexion ansieht. Urtheil ist eben so ein objectives Verhältniss, und unser Urtheilen besteht, wenn es wahres Urtheilen ist, nur darin, dass wir dem nachgehn, wie sich der Begriff des Gegenstandes selbst dirimirt [3]).

1) Daher kann hier wie schon oben (§. 155. Anm. 1.) von mehreren Begriffen gesprochen werden, und von einer Verbindung zweier, was bis dahin nicht möglich war, eben so wenig, wie es zwei oder mehrere Wirklichkeiten oder

Nothwendigkeiten gibt. 2) Unter Copula verstehn wir (subjectiv und objectiv) das Band, durch welches die im Urtheil bezogenen an einander geknüpft sind. 3) Daher sagen wir von dem Menschen, der unrichtig urtheilt, er habe kein Urtheil.

§. 156.

An dem Subject kam (§. 153.) die Diremtion zum Vorschein. Indem aber ihm als ausschliessenden die andern Begriffsmomente gegenüberstehn, hat es die Bedeutung des Einzelnen bekommen; als Subject soll es sich erst in der Realisation des Urtheils erweisen, zum Subject sich erfüllen. Bis dahin hat es nur die Stelle des Subjects und erscheint als das nur grammatische Subject [1]); ihm steht gegenüber das Allgemeine, oder auch das Besondere, jedenfalls aber das es Umfassende [2]). Wegen des äusserlichen Verhaltens aber zu einander erscheint dieses nicht sowohl als das, dem das Einzelne sich selbst subsumiren muss, als vielmehr als das, dem es durch die Copula subsumirt wird. Es hat also auch nur noch die Bestimmung seiner allgemeinen Natur, gilt dafür und ist das Prädicat für jenes Subject [3]). Ueberall daher, wo ein Einzelnes einer allgemeinen Bestimmung subsumirt ist, findet ein Urtheil Statt [4]). Da jedes Moment eigentlich die Einheit der beiden andern, und also der ganze Begriff, ist, so besteht die Realisation des Urtheils, welche die verschiedenen Formen des Urtheils [5]) gibt, darin, dass jedes Moment als diese Einheit sich erweist, d. h. dass aus jedem Begriff des Urtheils der Begriff wird. Zunächst findet das Verhältniss Statt, dass ein blosses Einzelnes einem abstract Allgemeinen auf unmittelbare Weise subsumirt wird — Urtheil der Unmittelbarkeit.

1) Oder auch das sogenannte logische Subject. Es ist daher nicht zufällig, dass *Aristoteles* desselben Wortes, womit er das reale Substrat und Subject bezeichnet, sich bedient, um das grammatische Subject zu bezeichnen: *ὑποκείμενον* ist ihm Beides. 2) Die allgemeine Formel für das Urtheil ist daher: das Einzelne ist (oder ist nicht) allgemein (*E—A*), da auch die Besonderheit dem Einzelnen gegenüber die Würde des Allgemeinen hat. 3) Wenn nach *Aristoteles*

τὸ ζῶον κατηγορεῖται κατὰ τοῦ ἀνθρώπου ὡς καθ᾽ ὑποκειμένου, so erscheint dies Prädiciren zunächst nur wie das Werk des Urtheilenden; allein die Copula ist zeigt an, dass das Prädicat dem Subject nicht nur von uns beigelegt wird, sondern seines ist. 4) So zeigt jedes Naturproduct ein Urtheil, indem es seinem, ihm gegenüberstehenden, Allgemeinen unterliegt. Darin besteht sein Urtheil und Gericht. 5) Die meisten Darstellungen der alten, d. h. abstracten Logik gehen von der unwirklichen Abstraction einer inhaltslosen Form aus, und setzen deswegen die Differenz der verschiedenen Urtheile in die blosse Form. Da wir gesehn haben, dass eine blosse Form nicht existirt, so werden uns die verschiedenen Formen des Urtheils auch dem Inhalte nach verschiedene Urtheile seyn. Nach jener alten Weise ist schon zwischen positivem und assertorischem Urtheil gar kein Unterschied zu machen, und das kategorische ist von ihnen nur unterschieden, wenn man doch auf den Inhalt eingeht. Bei *Aristoteles* kommen solche leere Unterscheidungen nicht vor. Da hier Form und Inhalt nicht gesondert betrachtet werden, so ist es eine unstatthafte Forderung, wenn verlangt würde, den Uebergang einer Urtheilsform in die andere an einem und demselben Inhalte nachzuweisen und etwa zu zeigen, wie das Urtheil, die Rose ist roth, durch das positive, negative, unbestimmte, singulare, etc. Urtheil hindurch gehe. Bei jeder andern Form muss, wenn das Beispiel passend seyn soll, ein anderes Beispiel gewählt werden. Ueber die Nomenclatur noch eine Bemerkung: Wenn zur Bezeichnung der verschiedenen Urtheilsformen dieselben Namen angewandt werden sollten, deren sich die formale Logik bedient, so wird dies nur geschehn, weil jener Name als der passendste erscheint. Die Hauptsache ist nicht der Name, sondern was als das Eigenthümliche jeder Urtheilsform erkannt ist.

a. Das Urtheil der Unmittelbarkeit.

§. 157.

1) Das unmittelbare Urtheil ist positives Urtheil, indem das Einzelne als Subject einem Prädicat subsumirt wird [1]) oder sich subsumirt [2]), ohne dass eine durch die Natur des Subjects oder Prädicats gesetzte Nothwendigkeit dieser Subsumtion Statt fände. Dieses Urtheil hat als zufälliges keine Wahrheit [3]), obgleich es richtig seyn kann, wo es sich um zufälligen Inhalt handelt [4]). Die allgemeine Formel des Urtheils

(E—A) ist auch seine. Nur kann, weil die Verbindung des Subjectes mit dem Prädicat hier eine äusserliche, und das abstract Allgemeine nur eine einzelne Bestimmung ist (§. 153. Anm. 3.) das Prädicat die Bedeutung einer bloss äusserlichen Bestimmtheit oder eines blossen Merkmals (§. 148.) erhalten, welches dem Subjecte mit andern Merkmalen inhärirt[5]).

1) Die Sätze: der Himmel ist blau, dies Haus ist gelb u. s. w., die Handlung, wodurch ich eine Sache occupire, sind positive Urtheile. 2) Wenn ich mich einer Bestimmung füge, sie als Recht gelten lasse, Jemandem willfahre, ohne dass meine Pflicht mich zwingt, so ist mein Belieben die Copula in diesem Urtheil. 3) Das Positive bekommt hier die Bedeutung des Zufälligen, daher der Sprachgebrauch es dem Rationalen und Nothwendigen entgegengesetzt. Der Himmel kann auch ein andres Prädicat bekommen, ich dem Andern unwillfährig seyn. die Subsumtion ist nur positiv, d. h. zufällig. 4) Auch wenn es seine Richtigkeit hat, dass ich durch Occupation Besitzer geworden bin, so liegt doch keine (ewige Vernunft-)Wahrheit darin. 5) Das Verhältniss der Inhärenz wird deswegen eben so gut mit der Formel A—E ausgedrückt werden können; in diesem Falle ist die Subjectivität dessen, wovon das Merkmal prädicirt wird, blosse Dingheit (vgl. §. 110. Anm. 4.), d. h. das grammatische Subject ist das Substrat und das Prädicat sagt eine gewisse Beschaffenheit desselben aus.

§. 158.

2) Es zeigt sich aber, wie bei der Zufälligkeit selbst (§. 129. Anm. 1.), eben so bei dem zufälligen Urtheil, dass in ihm sein Gegentheil liegt, indem die Subsumtion, die es aussagt, eben so gut nicht Statt findet. Wenn ich nämlich das Allgemeine vom Einzelnen prädicire, so kommt doch dem Einzelnen nur ein Theil der Sphäre zu, welche das Allgemeine einschliesst, es kann also nur eine besondere Art des Allgemeinen von dem Einzelnen prädicirt werden[1]), oder das (ganze) Allgemeine darf nicht von ihm prädicirt werden. Die Wahrheit des positiven Urtheils ist deswegen das Urtheil, wo ein Einzelnes der Subsumtion unter ein Allgemeines entzogen wird (E non — A), oder sich entzieht, indem es einer besonderen Bestimmung subsumirt wird (E — B), d. h. das negative Urtheil[2]).

1) Vom Himmel nur das Himmelblau, von diesem Hause nicht alles, sondern nur ein besonderes Gelb. Beide Ausdrücke besagen dasselbe, daher ist die Formel für das negative Urtheil: E—B, d. h. dieses ist eine Ausnahme. 2) In dem bürgerlichen Unrecht negire ich nur die Subsumtion meiner Sache unter eine allgemeine Regel, und will mein Verfahren als eine Ausnahme (als ein Besonderes) darstellen. Es ist daher ein negatives Urtheil. Eben so ist es ein negatives Urtheil, wenn ich auf ein Recht verzichte. Ein solches Urtheil als Satz wäre: *Cajus* ist nicht gelehrt.

§. 159.

3) In dem negativen Urtheil aber wiederholt sich ganz dasselbe Verhältniss. Indem nämlich das Prädicat (das Besondere) Mehreres befasst als das Einzelne, dieses hinwiederum mehr enthält, als nur jene besondere Bestimmung, so ist vielmehr das Verhältniss zwischen Subject und Prädicat so zu fassen, dass jede Beziehung des Einzelnen zu dem Allgemeinen durch die völlige Negation des letzteren unmöglich wird, (E — non A)[1]), oder aber das Einzelne nur auf sich selber bezogen wird (E — E)[2]). Das Resultat ist daher das unbestimmte (unendliche) oder identische Urtheil, in welchem das Prädicat, das in den beiden andern Urtheilsformen die Bedeutung des Allgemeinen und Besondern erhalten hatte, als ihre Einheit sich erweist. Darum ist es in einem höhern Sinne, als man gewöhnlich sagt, Einheit des positiven und negativen Urtheils[3]). In diesem Urtheil hebt sich das Urtheil selbst auf. Indem es nämlich ein Urtheil ist, das kein Urtheil mehr ist[4]), widerspricht es sich selbst und ist in so fern ein widersinniges Urtheil[5]).

1) Der Satz: der Geist ist nicht-quadratisch, diese Linie ist nicht-süss; das Verbrechen, in welchem ich nicht die Subsumtion meiner Handlung unter das Recht, sondern dieses selbst durch meinen Willen negire. 2) Der Satz: der Geist ist der Geist; der Eigensinn, in welchem gesagt ist: mein Wille ist mein Wille. 3) Ueberhaupt wird der reale Unterschied zwischen dem negativen und sogenannten unendlichen Urtheil, auf den schon *Sal. Maimon* aufmerksam gemacht hat, zu sehr vernachlässigt. 4) Der Satz: der Geist ist nicht-quadratisch oder: der Geist ist der Geist, sagt (ur-

theilt) Nichts, ist völlig leer. 5) Eben so widersinnig wie etwa das Verbrechen, d. h. eine That, die eine Unthat ist, oder der Eigensinn, d. h. ein Wille, der Nichts will. Trotz ihrer Widersinnigkeit haben diese Urtheile (leider!) Realität.

§. 160.

Was aber darin enthalten ist, dass die höchste Form des unmittelbaren Urtheils sich widerspricht, ist dies, dass über dieses selbst hinausgegangen werden muss. In der That ist dies eigentlich geschehn, denn wenn doch das Prädicat in den verschiedenen Formen desselben die verschiedenen Begriffsmomente durchlaufen hat, so ist es damit zur wahren Begriffsallgemeinheit geworden, und die Wahrheit des unmittelbaren Urtheils wird ein Urtheil seyn, in welchem das Subject einem Prädicat subsumirt ist (oder sich subsumirt), welches die wahre Substanz und das eigentliche Wesen des Subjects ausmacht, d. h. seinem wahren Begriff (§. 152.), sollte auch dieser, dem bloss Einzelnen gegenüber, die Bedeutung nur der Gattung bekommen (§. 153. Anm. 5.). Wir nennen dies Urtheil das wesentliche Urtheil.

b. Das wesentliche Urtheil.

§. 161.

Das wesentliche Urtheil findet dort Statt, wo ein Einzelnes einer wesentlichen (substantiellen) allgemeinen Bestimmung sich subsumirt oder subsumirt wird. Als die Wahrheit des unmittelbaren Urtheils steht es höher als jenes [1]). Wenn in dem unmittelbaren Urtheil die Stufenfolge seiner Formen sich durch die Veränderung des Prädicats ergab, so zeigt sich dies hier anders: Das Prädicat ist die Totalität des Begriffs, bedarf also keiner weitern Entwickelung, das Subject dagegen ist ein nur Einzelnes, es hat sich also zu entwickeln und jenem gleich zu werden [2]). Die verschiedenen Stufen, durch welche sich dies Urtheil zu realisiren hat, geben die verschiedenen Formen des wesentlichen Urtheils, bei welchem dies die Grundlage bildet, dass darin das Subject eine wesentliche Allgemeinheit zu seinem Prädicat habe.

1) Man schreibt daher dem Menschen mehr Urtheil zu, welcher etwa sagt: das Zinn sey ein elektrischer Leiter, der Mensch frei, als der da sagt: das Zinn sey weiss, der Mensch blond. 2) D. h. sich zum ganzen Begriff zu erfüllen (vgl. §. 156.). Will man daher hier die verschiedenen Formen mit den frühern analogen Formeln bezeichnen, so wird das Prädicat als unveränderlich (*P*) bezeichnet werden müssen.

§. 162.

1) Das wesentliche Urtheil hat selbst noch den Character der Unmittelbarkeit, wo ein bloss Einzelnes auf eine unmittelbare Weise einer wesentlichen Bestimmung subsumirt wird, oder sich subsumirt [1]). Es erscheint dann ein wesentliches Verhältniss als ein blosser einzelner Fall [2]). Wir nennen dies Verhältniss singulares (wesentliches) Urtheil [3]). Es ist eben so zufällig wie das positive. Seine Formel wäre *E—P*.

1) Die Sätze: Dieses (Zinn) ist ein elektrischer Leiter, *Cajus* handelt rechtlich, ist sterblich; die Despotie im Orient, wo ein Einzelner, nicht etwa seines Werthes wegen, sondern unmittelbar durch Naturbestimmtheit allein frei ist. 2) Es ist dies ein Widerspruch, dass was in sich wahr ist, nur die Bedeutung von Etwas haben soll, womit es zufällig seine Richtigkeit hat. 3) Nach der formalen Logik kann ein Urtheil der Unmittelbarkeit ein singulares Urtheil seyn. Wegen der andern Bedeutung hier, ist das Wort wesentlich hinzugefügt. Das Sterben eines Thiers zeigt es seiner Gattung unterliegend u. s. w.

§. 163.

2) Der Widerspruch aber, der in diesem Urtheil liegt, treibt darüber hinaus. Wenn nämlich das Einzelne ein Allgemeines seyn soll, so ist es zugleich als Beides bestimmt, d. h. als Einheit des (subjicirten) Einzelnen und des (von ihm prädicirten) wesentlich Allgemeinen. Gibt aber eine solche Einheit den Begriff von einer besondern wesentlichen Natur, d. h. den Begriff der Art (s. §. 149.), so wird die Wahrheit des singularen wesentlichen Urtheils ein Urtheil seyn, in welchem das Subject eine besondere Art einer Gattung ist, von welcher die begriffsmässige Natur der letztern prädicirt

wird [1]). Da darin *implicite* liegt, dass andere Arten von dieser Subsumtion ausgeschlossen seyen, so ist dieses particulare (wesentliche) Urtheil (oder das Urtheil der Vielheit) eben sowol bejahend als verneinend [2]). Seine Formel wird seyn $B—P$.

1) Der Satz: Einige Menschen sind vernünftig, einige Metalle zeigen elektrische Leitungsfähigkeit; die antike Freiheit, welche darin bestand, dass Einige (die Griechen z. B.) frei waren. 2) Die Freiheit nur der Griechen involvirt die Nichtfreiheit der Barbaren. Das verneinende und das particulare Urtheil zeigen Verwandtschaft mit der Kategorie der Möglichkeit vgl. §. 162.

§. 164.

3) Diesem Mangel aber hilft eine höhere Form des wesentlichen Urtheils ab; diese erweist sich, wenn auf die beiden vorhergehenden reflectirt wird, als die Einheit derselben. War nämlich in dem singularen Urtheil das Subject als das Einzelne, im particularen als das Besondere gefasst, so wird es, da beide Urtheile gleich wahr seyn sollen, als die Einheit beider Bestimmungen zu nehmen seyn, d. h. als das die Einzelnen und Besonderen befassende Allgemeine. Das universelle (wesentliche) Urtheil oder das Urtheil der Allheit findet Statt, wo die Totalität aller Einzelnen und Besonderen einer wesentlichen Allgemeinheit subsumirt wird. Sein Schema wäre $A—P$.

Der Satz: alle Wölfe sind Wirbelthiere; die völlige Gleichheit aller Arten von Menschen vor dem Gesetz.

§. 165.

Allein auch bei dem Urtheil der Allheit darf man nicht stehn bleiben. Die Allheit fasst die Einzelnen und Besonderen zusammen, als Einzelne und Besondere aber schliessen sie das Zusammen gerade aus, der Begriff der Allheit involvirt daher einen Widerspruch, und die Allheit ist, weil sie nie vollständig seyn kann eine stets zu realisirende Aufgabe. Ein universelles Urtheil gilt daher nur bis auf Weiteres, und hat den Werth nur eines Urtheils, das von der grössten Mehrheit gilt, d. h. eines particularen Urtheils [1]), weist also wie jenes über sich hinaus, so dass man bei ihm eben so wenig stehen bleiben kann, wie bei dem unbestimmten Urtheil dem

es entspricht. Wohin überzugehn ist, das hat sich in den verschiedenen Formen des wesentlichen Urtheils gezeigt. In diesem nämlich hat, wie im unmittelbaren Urtheil das Prädicat, so das Subject die verschiedenen Begriffsmomente durchlaufen und ist somit der ganze Begriff geworden [2]) (vgl. §. 165.). Das Subject also wie das Prädicat haben, weil ihre Bestimmung erreicht ist, sich nicht weiter zu verändern, sondern es bedarf nur dessen, dass auch die Copula sich zum Begriff erfülle. Diese successive Realisation des Urtheils zum Schlusse hin (s. §. 170.) gibt die verschiedenen Formen des begriffsmässigen Urtheils.

1) Dass alle Wölfe Wirbelthiere seyen, gilt zunächst nur von allen denen, die man kennt. 2) Stillschweigend legt man jenen universellen Urtheilen das Urtheil zu Grunde, dass es im Begriff des Wolfs liege, Wirbelthier, des Menschen, vom Gesetz respectirt zu seyn.

c. Das begriffsmässige Urtheil.

§. 166.

1) Das Urtheil des Begriffs findet dort Statt, wo das Subject eine Bestimmung hat, welche sein innerstes Wesen selbst ausmacht, und durch welches sein Verhältniss zu dem ihm beigelegten Prädicat bestimmt wird [1]). Die Subsumtion unter dieses Prädicat erscheint zuerst als eine blosse, unmittelbare, Copula; es ist noch nicht gesetzt, dass dieses Prädicat ihm aus innerer Nothwendigkeit zukomme, es ihm subsumirt werden müsse. Dies gibt das unmittelbare Begriffsurtheil [2]). Es entspricht dem positiven und dem singularen Urtheil, weil die Subsumtion nur ein Factum ist.

1) Von dem, der als Bestimmung des Kunstwerks Schönheit, oder des Menschen Pflichttreue nennt, von dem erst sagt man, dass er ein eigentliches Urtheil habe. 2) Ein solches Urtheil wird ausgesprochen in dem Satz: der Mensch (nicht mehr nur ein Mensch) ist ein vernünftiges Wesen, es liegt in der Unschuld, wo der Mensch auf unmittelbare Weise der Sitte, d. h. seiner Bestimmung entspricht. Das unmittelbare Begriffsurtheil entspricht dem, was *Hegel* als das kategorische und assertorische Urtheil bezeichnet.

wird [1]). Da darin *implicite* liegt, dass andere Arten von dieser Subsumtion ausgeschlossen seyen, so ist dieses particulare (wesentliche) Urtheil (oder das Urtheil der Vielheit) eben sowol bejahend als verneinend [2]). Seine Formel wird seyn *B—P.*

1) Der Satz: Einige Menschen sind vernünftig, einige Metalle zeigen elektrische Leitungsfähigkeit; die antike Freiheit, welche darin bestand, dass Einige (die Griechen z. B.) frei waren. 2) Die Freiheit nur der Griechen involvirt die Nichtfreiheit der Barbaren. Das verneinende und das particulare Urtheil zeigen Verwandtschaft mit der Kategorie der Möglichkeit vgl. §. 162.

§. 164.

3) Diesem Mangel aber hilft eine höhere Form des wesentlichen Urtheils ab; diese erweist sich, wenn auf die beiden vorhergehenden reflectirt wird, als die Einheit derselben. War nämlich in dem singularen Urtheil das Subject als das Einzelne, im particularen als das Besondere gefasst, so wird es, da beide Urtheile gleich wahr seyn sollen, als die Einheit beider Bestimmungen zu nehmen seyn, d. h. als das die Einzelnen und Besonderen befassende Allgemeine. Das universelle (wesentliche) Urtheil oder das Urtheil der Allheit findet Statt, wo die Totalität aller Einzelnen und Besonderen einer wesentlichen Allgemeinheit subsumirt wird. Sein Schema wäre *A—P.*

Der Satz: alle Wölfe sind Wirbelthiere; die völlige Gleichheit aller Arten von Menschen vor dem Gesetz.

§. 165.

Allein auch bei dem Urtheil der Allheit darf man nicht stehn bleiben. Die Allheit fasst die Einzelnen und Besonderen zusammen, als Einzelne und Besondere aber schliessen sie das Zusammen gerade aus, der Begriff der Allheit involvirt daher einen Widerspruch, und die Allheit ist, weil sie nie vollständig seyn kann eine stets zu realisirende Aufgabe. Ein universelles Urtheil gilt daher nur bis auf Weiteres, und hat den Werth nur eines Urtheils, das von der grössten Mehrheit gilt, d. h. eines particularen Urtheils [1]), weist also wie jenes über sich hinaus, so dass man bei ihm eben so wenig stehen bleiben kann, wie bei dem unbestimmten Urtheil dem

es entspricht. Wohin überzugehn ist, das hat sich in den verschiedenen Formen des wesentlichen Urtheils gezeigt. In diesem nämlich hat, wie im unmittelbaren Urtheil das Prädicat, so das Subject die verschiedenen Begriffsmomente durchlaufen und ist somit der ganze Begriff geworden [2]) (vgl. §. 165.). Das Subject also wie das Prädicat haben, weil ihre Bestimmung erreicht ist, sich nicht weiter zu verändern, sondern es bedarf nur dessen, dass auch die Copula sich zum Begriff erfülle. Diese successive Realisation des Urtheils zum Schlusse hin (s. §. 170.) gibt die verschiedenen Formen des begriffsmässigen Urtheils.

1) Dass alle Wölfe Wirbelthiere seyen, gilt zunächst nur von allen denen, die man kennt. 2) Stillschweigend legt man jenen universellen Urtheilen das Urtheil zu Grunde, dass es im Begriff des Wolfs liege, Wirbelthier, des Menschen, vom Gesetz respectirt zu seyn.

c. Das begriffsmassige Urtheil.

§. 166.

1) Das Urtheil des Begriffs findet dort Statt, wo das Subject eine Bestimmung hat, welche sein innerstes Wesen selbst ausmacht, und durch welches sein Verhältniss zu dem ihm beigelegten Prädicat bestimmt wird [1]). Die Subsumtion unter dieses Prädicat erscheint zuerst als eine blosse, unmittelbare, Copula; es ist noch nicht gesetzt, dass dieses Prädicat ihm aus innerer Nothwendigkeit zukomme, es ihm subsumirt werden müsse. Dies gibt das unmittelbare Begriffsurtheil [2]). Es entspricht dem positiven und dem singularen Urtheil, weil die Subsumtion nur ein Factum ist.

1) Von dem, der als Bestimmung des Kunstwerks Schönheit, oder des Menschen Pflichttreue nennt, von dem erst sagt man, dass er ein eigentliches Urtheil habe. 2) Ein solches Urtheil wird ausgesprochen in dem Satz: der Mensch (nicht mehr nur ein Mensch) ist ein vernünftiges Wesen, es liegt in der Unschuld, wo der Mensch auf unmittelbare Weise der Sitte, d. h. seiner Bestimmung entspricht. Das unmittelbare Begriffsurtheil entspricht dem, was *Hegel* als das kategorische und assertorische Urtheil bezeichnet.

Bedient man sich abermals, den frühern analoger, Formeln, so wird hier auch für das Subject ein unveränderlicher Buchstabe genommen werden müssen und man hätte: *S* — *P*.

§. 167.

2) In dem unmittelbaren Begriffsurtheil liegt ein Widerspruch, den auch der gewählte Name andeutet. Er besteht darin, dass, obgleich die Subsumtion des Subjects unter das Prädicat durch das Wesen desselben postulirt und bedingt ist, sie hier nur den Character des Seyns und der Unmittelbarkeit hat. Der Widerspruch löst sich, indem die Copula den Character der Unmittelbarkeit verliert und zu wahrer Nothwendigkeit, d. h. zu einem Verhältniss wird (s. §. 131.). Tritt an die Stelle des blossen Ist ein wesentliches Bezogenseyn, so haben wir das wesentliche Begriffsurtheil [1]). Es findet dort Statt, wo die Subsumtion des Subjectes unter das Prädicat den Character der Nothwendigkeit bekommen hat, und kann Urtheil der Nothwendigkeit oder Zwangsurtheil heissen [2]).

1) Bei *Hegel* das hypothetische Urtheil. 2) In dem Satz: Der Verbrecher muss bestraft werden (oder: wenn der Mensch Verbrecher ist, so wird er gestraft), ferner in der äusseren Gesetzlichkeit des Menschen, tritt uns dies Urtheil nach seiner subjectiven und objectiven Bedeutung entgegen.

§. 168.

Indem aber die Subsumtion den Character der Unmittelbarkeit verloren hat, ist der entgegengesetzte Mangel eingetreten. Es geht ihr nämlich das Seyn ab, sie hat die Bedeutung eines blossen Müssens, d. h. einer Aufgabe (πρόβλημα) bekommen und es ist eben deswegen dies Urthel selbst problematisch [1]). Eben darum wiederholt sich hier in höherer Potenz das negative Urtheil eben so wie das particulare. Was problematisch ist, gilt immer nur von Einigen. Weil die Subsumtion Zwang ist, d. h. äussere Nothwendigkeit, deswegen ist sie blosse Zufälligkeit (s. §. 126.). Als blosse Aufgabe enthält darum dies Urtheil einen ungelösten Widerspruch [2]). Dieser löst sich aber, indem die Copula wieder als Unmittelbarkeit gesetzt wird. d. h. als durch Aufhebung der blossen Vermittelung hervorgebrachte Unmittelbarkeit (vgl. §. 131.) Dies gibt uns das begründete oder vollständige Begriffsurtheil.

1) Mit Recht hat daher *Hegel* früher das hypothetische Urtheil mit dem problematischen identificirt. Obgleich es nothwendig ist, dass der Verbrecher gestraft werde, so ist es doch problematisch, ob es immer geschieht; es bleibt, weil jene Nothwendigkeit eine äussere ist, ein Zufall, wenn es geschieht. 2) Dieser Widerspruch liegt in dem Begriff jeder Aufgabe, jedes Sollens, das als solches nicht erfüllt werden kann, vgl. §. 44. Anm. 2. Das Gesetz kann deswegen nur verurtheilen, sein Urtheil zwingt und straft.

§. 169.

3) Das vollständige Begriffsurtheil oder das Urtheil der Freiheit findet dort Statt, wo das Subject vermittelst seiner möglichen Unabhängigkeit von seinem wesentlichen Prädicat (§. 163.) sich dennoch ihm subsumirt (§. 166.) [1]). Es enthält daher die beiden vorher betrachteten Formen des begriffsmässigen Urtheils in sich [2]), und ist ihre Wahrheit. Die Subsumtion ist nämlich weder ein blosses Seyn, noch auch ein blosses Müssen, sondern ist beides, also freie und darum begriffsmässige Subsumtion [3]). Das Urtheil der Freiheit hat universellen Character, denn was seyn soll, bildet keine Ausnahme.

1) Insofern in einem solchen Urtheil wie dieses: der Wolf ist entweder Bauchthier oder Gliederthier oder Wirbelthier, es mindestens als möglich dargestellt ist, dass das Subject einem andern als seinem ihm zukommenden Prädicat subsumirt werde, so kann man dies Urtheil mit *Hegel* als das disjunctive bezeichnen. 2) Es hat daher den Character innerer Nothwendigkeit und ist insofern apodiktisch. 3) Als Beispiel dieses Urtheils, sofern es reale Bedeutung hat, kann die selbst gewollte Vernünftigkeit angeführt werden, wo der Mensch, indem er unvernünftig seyn kann, vernünftig ist. Dies Verhältniss kann leicht auf ein disjunctives Urtheil zurückgeführt werden.

§. 170.

Die verschiedenen Formen des begriffsmässigen Urtheils haben gezeigt, wie sich die Copula zur Freiheit, d. h. zum

Begriff erfüllt [1]), eben wie die Reihe der unmittelbaren Urtheile diese Erfüllung des Prädicats, die der wesentlichen Urtheile die des Subjects gezeigt hatte. Damit aber ist auch das Ziel des Urtheils erreicht (§. 157.) und eben darum auch das Ende seiner Entwicklung. Denn indem, wie postulirt war, die Begriffe zum Begriff geworden sind, sind wir genöthigt, den durch den Begriff mit sich identischen Begriff zu denken, d. h. den Schluss. Dieser, als die Rückkehr des sich besondernden Begriffes (§. 154.), ist die Wahrheit des Urtheils, dessen höchste Form eben deswegen eigentlich schon Schluss ist [2]) (vgl. §. 16. §. 41. Anm. 4.). In derselben macht bereits das Sich-ausschliessen dem Sich-zusammenschliessen Platz.

1) In dem zuletzt angeführten Beispiel ist die Subsumtion des Menschen unter die Vernünftigkeit selbst Vernünftigkeit, d. h. Begriff. 2) Die Schwierigkeit, die höchste Urtheilsform vom Schluss zu unterscheiden, hat in diesem Verhältniss ihren Grund. Unwillkürlich geht der Betrachtende von einem zum andern über, weil das Betrachtete selbst dieser Uebergang ist. Nur in einem höhern Sinne, als vom identischen und universellen Urtheil, wird auch von dem Urtheil der Freiheit gesagt werden müssen, es sey kein Urtheil (mehr).

C. Der Schluss.

§. 171.

Auch der Schluss wird häufig angesehn nur als Product unsers Denkens, er ist aber als Kategorie eben sowol ein reales Verhältniss, und der Schluss den wir hervorbringen nur ein psychologischer Reflex oder eine innerliche Wiederholung des Schlusses, der in der Sache selbst liegt [1]). Als die Rückkehr des Begriffs aus dem Urtheil zu sich selbst, ist der Schluss die Einheit des Begriffs und Urtheils (daher er im Begriffsurtheil latitirt), und ihre Wahrheit [2]). Der Schluss ist der, durch sich selbst mit sich selbst vermittelte, Begriff; seine Entwicklung kann daher nur darin bestehn, dass er sich als diese Selbstvermittelung setzt. Die verschiedenen Realisationsstufen desselben zeigen jede wieder verschiedene Formen, die Schlussfiguren [3]); sie bilden eine Stufenreihe, indem sie successiv der allendlichen Bestimmung des Schlusses näher kommen. Da der Schluss sich als die Wahrheit und Begründung des Urtheils erwiesen hat, so wird ein Parallelismus zwischen den verschiedenen Schlüssen und Urtheilen nicht befremden können.

1) Wo dies nicht der Fall ist, sagt man deswegen mit Recht, das sey kein Schluss. 2) Solche Sätze wie: Alles, Gott u. s. w. sey Schluss, haben deswegen eine Berechtigung in sich (vgl. §. 29. Anm. 5.). 3) Es gilt hier ganz dasselbe, was §. 156. Anm. 5. über die verschiedenen Formen des Urtheils gesagt ward. Je mehr aber die Lehre von den Schlüssen in der formalen Logik die Form behalten hat, die der sorgfältigste Beobachter des Reflexes der Schlüsse in uns, *Aristoteles*, ihr gegeben, um so mehr werden wir uns auch mit ihr in Uebereinstimmung wissen, um so mehr ihre *termini* auch hier angewandt werden können. Da die abstracte Logik vom Inhalt abstrahirt, so ignorirt sie den Unterschied der verschiedenen Stufen, und bleibt bei der abstractesten stehn. Daher im gewöhnlichen Sprachgebrauch die Schlussfiguren nur die Formen des unmittelbaren Schlusses bezeichnen, und man den Schluss der Analogie z. B. nicht als eine besondere Figur zu bezeichnen pflegt.

§. 172.

Der Schluss wird also zuerst erscheinen als noch nicht realisirt. Der Begriff wird also noch nicht als mit sich identisch gewordener gesetzt; also erscheint der Schluss als eine Mehrheit von Begriffen, wie das Urtheil (vergl. §. 155.). Blosses Urtheil aber kann er auch nicht seyn, denn die blosse Copula ist zum vermittelnden Begriff geworden (§. 170.). Es wird also der Schluss zunächst erscheinen als eine Vermittelung zweier Begriffe vermittelst eines Begriffs, in welcher Vermittelung die beiden Extreme eben so sehr wie der *terminus medius* die Bedeutung von blossen Begriffsmomenten haben [1]), die jedes als ein Begriff für sich genommen werden. Als dieser noch nicht vermittelte ist der Schluss unmittelbarer Schluss [2]).

1) Wie in dem quantitativen Verhältniss, weil ein Quantum von zwei Quantis ausgemacht wurde, diese die Bedeutung nur von Momenten des Quantums hatten" (s. §. 72.), so hier die Begriffe, welche den Schluss ausmachen', der doch selbst nur der sich vermittelnde Begriff ist. 2) Dieser Ausdruck enthält den Widerspruch in sich, der in der Sache selbst liegt: der Schluss ist noch nicht (vollendeter) Schluss, fängt erst an, es zu seyn. Anders ausgedrückt: Schluss ist begriffsmässige Vermittelung. Die zuerst zu betrachtenden Schlüsse zeigen nur noch oberflächliche, gewaltsame und darum nicht begriffsmässige Vermittelungen.

a. Der unmittelbare Schluss.

§. 173.

1) In dem unmittelbaren Schluss sind verschiedene Begriffe durch einen von ihnen verschiedenen Begriff so vermittelt, dass jeder die Bedeutung nur eines Begriffsmomentes bekommen hat. Waren nun diese, für sich genommen, das Allgemeine, Besondere und Einzelne, so wird der unmittelbare Schluss, die Erfüllung des unmittelbaren Urtheils, zunächst so zu fassen seyn, dass darin ein Einzelnes durch ein Besonderes einem Allgemeinen subsumirt wird [1]). Diese erste Figur des unmittelbaren Schlusses (die Begründung des positiven Urtheils) kann deswegen mit der Formel $E-B-A$ bezeichnet werden. Da die drei Begriffe jeder für sich gelten, so wird die Vermittelung den Character der Aeusserlichkeit haben. Daher wird sowol die Subsumtion des Besonderen unter das Allgemeine, als auch des Einzelnen unter das Besondere als eine unmittelbare und äusserliche, d. h. als Urtheil erscheinen. Die Prämissen des Schlusses (das Unmittelbare in ihm) sind daher (oder können dargestellt werden als) Urtheile [2]). In diesem Falle wird in der ersten Figur das Besondere mit dem Einzelnen als Prädicat, mit dem Allgemeinen als Subject verbunden seyn [3]).

1) *Aristoteles*, welcher bei seiner Darstellung immer das reale Verhältniss der verbundenen Begriffe ins Auge fasst, definirt deswegen die erste Figur so, dass darin der *terminus minor* im *medius* dieser im *major* enthalten sey. Der Satz: dieses Haus ist, weil mit Oker gestrichen, gelb; der Kauf, wo ich vermittelst einer besondern Stipulation occupire, oder ein jeder Vertrag, wo ich um eines besondern Interesses willen einer Bestimmung als Regel mich unterwerfe, können als Beispiele dieser Schlussfigur gelten (vgl. §. 157. Anm. 1. 2.). 2) Die neueren Darstellungen der formalen Logik heben immer diese Form als die wesentliche hervor. 3) Die regelrechte Form dieses Schlussses ist dann $B-A$, $E-B$: $E-A$.

§. 174.

Dieser Schluss ist hinsichtlich seines Inhalts eben so zufällig wie das Urtheil, das er begründet (s. §. 157.). Es könnte dem Allgemeinen eben so gut ein anderes Besonderes subsumirt werden, und das Einzelne sich durch dieselbe Besonderheit eben so gut mit einer andern Allgemeinheit zusammenschliessen [1]). Aus diesem Mangel des Inhalts folgt denn auch seine mangelhafte Form. Nur ein Theil des Schlusses nämlich ist hier, was der Schluss seyn sollte, vermittelt, die Conclusion oder die Beziehung der beiden Extreme [2]). Dagegen die jedes Extrems zur Mitte ist eine unmittelbare Voraussetzung oder eine Annahme, kurz ein zufälliges Urtheil [3]).

1) In jenem Beispiel könnte ein anderes Interesse mich zu diesem selben Vertrag, oder dasselbe Interesse zu einem andern Vertrage bringen. 2) Der Vertrag ist geschlossen, meine Verbindlichkeit zwingend; oder in jedem Schluss ist die Conclusion durch ihr *ergo* kein blosses Urtheil mehr. 3) Es ist zufällig, dass ich dieses besondere Interesse habe u. s. w.

§. 175.

2) Dieser Mangel fordert eine Ergänzung, nämlich, dass aus dem Schluss Alles entfernt werde, was seiner Natur widerspricht. Dies würde nun nicht geschehn, wenn seine Prämissen durch diese selbe Schlussfigur als Conclusionen dargestellt würden; der Regress ins Endlose, der dabei zum Vorschein käme, würde diese mangelhafte Form nicht aufheben, vielmehr stets wiederholen. Auf ihr Aufgehobenseyn und damit auf eine andere Schlussfigur weist diese selbst hin: Ist nämlich in der ersten Prämisse das Allgemeine

mit dem Besondern in der Conclusion mit dem Einzelnen identisch, so ist eigentlich das, was das Besondere mit dem Einzelnen verbindet, oder worin beide zusammenfallen, das Allgemeine. Dieses aber als das was es eigentlich ist, gesetzt, so ergibt sich eine Schlussfigur, in welcher gerade das Allgemeine den Mittelbegriff bildet. Diese zweite Schlussfigur [1]), die Begründung des negativen Urtheils, deren Formel also *E—A—B* seyn wird, muss, wenn man die Prämissen als Urtheile darstellt, in beiden (wie dies in der ersten vorgedeutet war) dem Allgemeinen die Prädicat-Stelle anweisen [2]). Sie findet dort Statt, wo irgend ein Einzelnes vermöge des Allgemeinen ein besonderes Prädicat bekommt [3]).

1) Auch *Aristoteles* nennt diese Schlussfigur, wo der Begriff vom grössten Umfang den *terminus medius* bildet, die zweite, ohne einen Grund anzugeben, warum sie so bestimmt wird. Dieser Grund liegt darin, dass sie die zweite Urtheilsform zu ihrer Conclusion hat. 2) Die regelrechte Form ist dann: *B—A, E—A: E—B.* 3) Beispiele dieser Figur sind so zu wählen, dass der Zusammenhang mit dem Urtheil stets hervortritt. Also (vgl. §. 158.) der Satz: *Cajus* ist, weil er nicht fleissig war, nicht gelehrt, das Verhältniss, wo ich aus allgemeinen Rücksichten auf ein besonderes Recht verzichte, oder wo ich, auf allgemeinen Usus gestützt, meine Sache als Ausnahme darstelle u. s. w.

§ 176.

3) Diese Schlussfigur steht höher als die erste, weil sie dieselbe voraussetzt [1]). Aber auch sie weist, weil sie noch eine unvermittelte Prämisse enthält, als auf ihre Wahrheit auf eine andere hin, die in ihr so enthalten ist, wie sie selbst in der ersten. Da nämlich (in der zweiten Prämisse) die Identität des Allgemeinen mit dem Einzelnen, eben so aber (in der Conclusion) die des Einzelnen mit dem Besondern ausgesprochen ist, so liegt eigentlich in dieser Schlussfigur, dass das Allgemeine und Besondere im Einzelnen zusammenfallen, dieses also sie beide vermittelt. Dieses gesetzt, so ergibt sich eine Figur, in welcher ein Besonderes durch ein Einzelnes mit der Allgemeinheit in ein Verhältniss gesetzt

wird (*B—E—A* [2]). Diese dritte Schlussfigur, in welcher der *terminus medius* mit beiden Extremen als ihr Subject verbunden erscheint [3]), hat keine einzige unvermittelte Prämisse mehr. Sie ist daher die Wahrheit der beiden früheren, welche sie voraussetzt [4]). Wie aber das unbestimmte Urtheil, obgleich die Wahrheit der beiden andern Formen, dennoch leer war (s. §. 159. 3.), so ist auch dieser Schluss trotz des eben angeführten Vorzuges ganz nichtssagend [5]), und kann nur durch eine Erschleichung [6]) einen Inhalt bekommen.

1) Gerade dies ist der Grund, warum die formale Logik der ersten Schlussfigur den Vorzug gibt; die Grundlage aber oder die Voraussetzung steht niedriger als das Voraussetzende (s. §. 105.). 2) In dem Satz: Es gibt endliche Wesen, die gelehrt sind, weil *Cajus* Beides ist, hat man ein Beispiel dieses Schlusses. Eben so dort, wo (im Verbrechen) ein besonderes Interesse, weil es mein Belieben ist, zum Gesetz gemacht wird. 3) Die regelrechte Form wäre hier *E—A, E—B: B—A.* 4) Die erste bildet die Voraussetzung ihres Obersatzes, die zweite ihres Untersatzes. 5) Daraus, dass *Cajus* gelehrt, und dass er ein endliches Wesen ist, folgt genau genommen nur, dass ein endliches Wesen (d. h. *Cajus*) gelehrt ist, und man folgert also aus dem Obersatz berechtigter Weise nur den Obersatz selbst, d. h. man wiederholt, man schliesst oder folgert Nichts. 6) Diese Erschleichung lässt sagen: Einiges Endliche ist gelehrt. Es ist Gefälligkeit, wenn man dieses Weitergehn gelten lässt, was eigentlich die Anticipation eines höhern Schlusses enthält (§. 182.).

§. 177.

Nicht nur aber darin zeigt sich der Schluss der Unmittelbarkeit als mangelhaft, dass seine höchste Form eigentlich kein Schluss, sondern eine Wiederholung (ein *bis idem*, wie das identische Urtheil) ist; ein gleiches Resultat zeigt sich, wenn die drei Figuren genauer betrachtet werden: Es findet zwischen allen drei Schlussfiguren dies Verhältniss Statt, dass, was in der einen den Character der Unmittelbarkeit hat (die Prämissen), in den andern als Vermitteltes (als Conclusion) erscheint. Sie bilden daher einen Kreis und

alle drei Figuren führen also auf die Negation des wahren Schliessens, auf den *Circulus in ratiocinando*. Dies aber ist nur das negative Resultat. Das positive ist, dass vereinigt werden muss, was jede von ihnen gezeigt hat, und dass also der Schluss, in dessen verschiedenen Figuren jedes Moment die Stelle der Mitte eingenommen hat, jetzt eine Bestimmung zu seinem *terminus medius* haben wird, die nicht mehr ein blosses Moment des Begriffs ist, das auf eine äusserliche und zufällige Weise die beiden Extreme verbindet, sondern eine wesentliche Vermittelung derselben bildet. Der Schluss ist wesentlicher Schluss geworden.

b. Der wesentliche Schluss

§. 178.

Da der *terminus medius* in dem wesentlichen Schlusse eine Bestimmung ist, die dem *terminus minor* wesentlich, und nicht ein bloss zufälliges Prädicat desselben ist, so kann auch der *terminus major*, dem derselbe untergeordnet werden soll, nicht, wie bei dem unmittelbaren Schlusse, in einem äusserlichen Verhältniss zu ihm stehn, sondern wird gleichfalls eine wesentliche Allgemeinheit seyn. Der wesentliche Schluss, die Erfüllung des wesentlichen Urtheils (vgl. §. 173.) findet daher dort Statt, wo Etwas vermittelst einer ihm wesentlichen Bestimmung seiner allgemeinen Natur subsumirt wird, oder sich subsumirt.

§. 179.

1) Die Mitte wird, da sie dem Einzelnen gegenübersteht, die Bedeutung des Allgemeinen haben (§. 153. Anm. 5.), weil sie aber das Einzelne dem Allgemeinen nur subjiciren kann, indem sie selbst diesem subsumirt ist, so steht sie also auch dem Allgemeinen gegenüber und gilt als Besonderes. Beides zusammengefasst, so ergibt sich ein Schluss, in welchem die Mitte gebildet wird durch die, alle Einzelnen befassende Art (§. 149. Anm. 2.), durch welche das Einzelne seiner wesentlichen Allgemeinheit subsumirt

wird. Wir nennen diesen Schluss, dessen Mitte also die zur Allgemeinheit erweiterte Besonderheit bildet, so dass darin das Einzelne, weil es seine Art ist, dem Allgemeinen subsumirt wird, den Schluss der Allheit [1]). Er entspricht unter den unmittelbaren Schlüssen der ersten Figur [2]) und begründet das singulare wesentliche Urtheil [3]).

1) Wenn man dieses (Zinn) einen elektrischen Leiter nennt, weil alle Metalle dies sind, oder wenn *Cajus*, weil es allgemeine Gewohnheit ist, rechtlich handelt, so ist das dieser Schluss als Satz oder als reales Verhältniss. Im ersten Beispiel bildet die Art aller Metalle, im zweiten die aller Handelnden den *terminus medius*. 2) Es ist darin die Art das Vermittelnde, das heisst der *terminus medius* ist das Besondere. Die Schlüsse, die man gewöhnlich als Beispiele der ersten Figur anzuführen pflegt, sind in der Regel Beispiele dieses Schlusses. 3) Sein Schema wäre: *E—B—P* (s. §. 162.).

180.

2) In dem Schlusse der Allheit wird ein Allgemeines von dem Einzelnen prädicirt, weil es allen Einzelnen dieser Art zukommt. Trotz des Vorzugs, den dieser Schluss hat im Vergleich mit dem unmittelbaren Schluss erster Figur, erscheint er doch am Ende als ein Blendwerk. Denn da von allen Einzelnen Etwas nur prädicirt werden kann, wenn es auch von diesem Einzelnen gilt, so setzt der Obersatz den Schlusssatz eigentlich voraus [1]), und der Cirkel, den die drei Figuren des unmittelbaren Schlusses darstellten, ist hier in diesen Schluss selbst eingetreten. Bildet aber die Conclusion dieses Schlusses eigentlich die Prämisse, der Obersatz eigentlich die Conclusion, so liegt im Schlusse der Allheit eigentlich ein Schluss verborgen, in welchem gerade das Einzelne die Mitte bildet, der also, wenn man ihn mit dem unmittelbaren Schluss vergleicht, dem Schema der dritten Figur folgt. Ein bloss Einzelnes aber kann die Mitte auch nicht seyn nach dem Begriffe des wesentlichen Schlusses (§. 178.), also nur die Einzelnen wie sie eine Totalität bilden, d. h. alle Einzelnen als Einzelne gesetzt. (In sofern kann man wieder

von diesem Schlusse sagen, er folge der zweiten Figur des unmittelbaren). Diesen Schluss der gesetzten Allheit, den eigentlich der oben betrachtete voraussetzt, in dem also die Mitte gebildet wird durch die zu einer Reihe vereinzelte Allgemeinheit, diesen kann man Schluss der Vollständigkeit nennen. Er findet dort Statt, wo vermittelst sämmtlicher Einzelnen einer Art, diese einer wesentlichen Allgemeinheit subsumirt wird. Seine Formel wird seyn $B—e, e, e\ldots—P$ [2]).

1) Dass alle Metalle elektrische Leiter sind, ist nur unter der Voraussetzung richtig, dass auch das Zinn es ist. Dass eine Handlungsweise Gewohnheit Aller ist, setzt voraus, dass sie auch die des *Cajus* ist. 2) Der psychologische Reflex dieses Schlusses ist was unter dem Namen Schluss der Induction bekannt ist; in diesem wird die Mitte gebildet durch alle Einzelnen einer Art (Gold, Silber, Eisen u. s. w.), wodurch diese selbst (Metall) mit einer ihr wesentlichen Bestimmung (Leitungsfähigkeit) zusammengeschlossen wird. *Hegel* braucht daher für diesen Schluss den Namen Schluss der Induction, er ist der Schluss der Erfahrung. Als reales Verhältniss erscheint dieser Schluss, wenn eine Corporation durch die Rechtschaffenheit und Thätigkeit aller ihrer Glieder den allgemeinen (Staats-)Zweck verwirklicht.

§. 181.

3) Dieser Schluss aber hat einen doppelten Mangel. Einmal ist der *terminus medius*, weil die Totalität der Einzelnen nie zu Stande kommt, eine nie abgeschlossne Reihe, ein endloser Progress, der nur sagt, dass die Einzelnen eine Totalität bilden sollen. Die Gültigkeit des Schlusses ist daher problematisch, (vgl. §. 168.), und da die Allheit doch nur sagt, dass bis auf Weiteres die Reihe als vollständig anzusehn sey, begründet dieser Schluss eigentlich nur das particulare wesentliche Urtheil (s. §. 163.). Zweitens aber ist die Subsumtion des Untersatzes unter den Obersatz, (die Assumtion) nur erlaubt unter Voraussetzung der Richtigkeit des Schlusssatzes, der also für jene die Voraussetzung bildet [1]). Wie der eben betrachtete Schluss, so weist auch dieser durch den Cirkel, den er enthält, über sich hinaus. Dieser Weisung

wird entsprochen, wenn das im zuletzt betrachteten Schluss enthaltene Problem gelöst wird, d. h. wenn zur Mitte gemacht wird Einzelnes, welches nicht nur Allgemeinheit bilden soll (*e e e e*....), sondern Allgemeinheit ist, d. h. Einzelnes, was zugleich Allgemeines ist, und wenn ferner was dort unvermitteltes Assumiren war, hier zum Schlusssatz wird. Weil die Mitte diesen concreten Charakter hat, deswegen kann auch dieser Schluss (vgl. §. 180.) eben sowol der zweiten als der dritten Figur zugewiesen werden. Wenn *Hegel* ihn, in dem also das Einzelne als Allgemeines die Mitte bildet, Schluss der Analogie nennt, so ist dieser Name eigentlich nur für den psychologischen Reflex dieses Schlusses passend [2]), welcher eben so als reales Verhältniss erscheint [3]), und darum besser als der Combinations-Schluss [4]) bezeichnet werden kann. Er findet nämlich überall Statt, wo die Mitte gebildet wird durch ein Einzelnes, das aber nach seiner allgemeinen Natur gilt, oder durch ein Allgemeines, aber nur wie es als Einzelnes unmittelbar existirt. Weil hier der Mitte diese zwei Bestimmungen zukommen, deswegen ist dieser Schluss ungültig, wenn die Mitte in der einen Prämisse nur nach der einen, in der andern nur nach der andern genommen wird. Es fände dann eine *quaternio terminorum* Statt [5]).

1) In jenem Beispiel ist die stillschweigende Voraussetzung, dass elektrischer Leiter zu seyn dem Gold, Silber u. s. w. wesentlich sind, insofern sie Metalle sind, und nicht etwa sofern sie farbig sind, d. h. dass dem Metall dies Prädicat wesentlich sey. 2) Ein Schluss der Analogie wäre es, wenn man sagte: Gold verbindet Metallicität und elektrische Leitungsfähigkeit, nun sind Zinn, Blei, Zink u. s. w. (wie) Gold, also etc. Hier wird Gold nur nach seiner allgemeinen Natur genommen, daher man anstatt jenes „wie Gold" auch wohl sagt: eine Art Gold. 3) So tritt uns dieser Schluss z. B. dort entgegen, wo ein einzelner Anspruch durch den Willen des Monarchen rechtmässig wird. Der Monarch gibt hier das Privilegium, weil er mehr ist als ein einzelnes Ich, weil er Allgemeines, ein Wir ist. 4) Mit Recht pflegt man das nach Analogie Schliessen ein Combiniren zu nennen. 5) Die Analogie wäre oberflächlich und ungültig, wenn man sagte, dass, da die Metalle wie Gold sind, sie neunzehn Mal schwerer als Wasser, oder dass der Mond

als Erde bewohnt sey, da die Erde nicht bewohnt ist als blosser unselbstständiger Weltkörper, bloss in dieser letztern Beziehung sie aber genommen wird, wenn man dem Begriff Erde den Mond subsumirt. Eben so wäre es eine *quaternio terminorum*, wenn in dem angeführten Beispiel „*tel est notre plaisir*“ und „*tel est mon plaisir*“ verwechselt würde.

§. 182.

Aber auch in diesem Schluss ist der Cirkel nicht verschwunden, an welchem die beiden andern Formen des wesentlichen Schlusses zu Grunde gingen. Es setzt nämlich dieser Schluss, eben so wie sie, seinen Schlusssatz voraus, da ohne diese Voraussetzung der Untersatz unrichtig wäre[1]. Wenn daher alle Formen des wesentlichen Schlusses vor denen des unmittelbaren den Vorzug haben, dass sie weiter bringen, während bei diesen, weil sie in einem steten Cirkel sich bewegen, Nichts herauskommt[2], so laboriren dagegen jene an dem Fehler, den man anstatt *petitio principii* vielmehr *petitio conclusi* nennen sollte[3]. Die Betrachtung dieser Formen zeigt aber noch ein anderes Resultat: Da nach einander der Obersatz (§. 180.) die Assumtion (§. 181.) und der Untersatz (§. 182.) sich als (durch den Schlusssatz) vermittelt erwiesen, so ist darin enthalten, dass alles Unvermittelte aus dem Schlusse weggelassen werden muss. Unvermittelt aber waren selbst in der höchsten Form dieses Schlusses die beiden Bestimmungen, welche nur durch Auch oder Zugleich verbunden wurden. Die wahrhafte Vermittelung wird darin bestehn, dass anstatt solcher blossen Verbindung, welche den betrachteten Schlüssen den Charakter der Zufälligkeit gibt[4], die Mitte vom, die Besonderheit aus sich erzeugenden *Genus*, d. h. von der wahren Begriffsallgemeinheit gebildet wird. Das Resultat ist, dass der wesentliche Schluss seinen Begriff (s. §. 178.) realisirt, damit aber sich vollendet hat, und übergegangen ist in den begriffsmässigen Schluss.

1) Die Metalle sind wie Gold nur insofern als sie elektrische Leiter, nicht sofern sie neunzehn Mal schwerer als Wasser sind. „Dies ist Wille des Monarchen“ kann ich bloss sagen unter der Voraussetzung, dass es sich um Etwas handelt, wozu er berechtigen kann, d. h. um Rechtmässiges, nicht etwa um eine Geschmacks-Sache. 2) Daher tadelt *Baco von Verulam* den Syllogismus, weil der keine neuen Erkenntnisse gebe und preist statt seiner die Induction und Analogie. 3) Die Richtigkeit der Induction und Analogie hängt davon ab, ob die Vorahndung der Conclusion richtig ist. Daher ist es zufällig, hängt von der Genialität des Forschers ab, ob seine Inductionen und Analogien ihn zum Richtigen bringen oder nicht. 4) Diese Zufälligkeit hat darin ihren Hauptgrund, dass das Einzelne (s. §. 153. Anm. 4.) als solches das Zufällige war. Es ist ein Glücksfall, wenn der Einzelwille dieses Monarchen mit dem Willen des Monarchen (der nicht stirbt) zusammenfällt. Die *quaternio terminorum* ist möglich, weil hier zweierlei verbunden, nicht Eines durch das Andere vermittelt ist.

c. Der begriffsmässige Schluss.

§. 183.

Im begriffsmässigen Schlusse ist der Mangel des unmittelbaren Schlusses, in welchem der *terminus medius* eben so sehr wie die Subsumtion des einen Extrems unter das andere den Charakter der Zufälligkeit hatte, verschwunden; indem jetzt die eigne Natur, das *genus* (§. 146.) die Mitte bildet, hat der Schluss den Charakter der Nothwendigkeit bekommen. Eben so war der wesentliche Schluss mangelhaft; indem nämlich die Mitte sich zur wahrhaften Allgemeinheit erfüllen sollte, zeigte sie ein nie erfülltes Postulat, das entweder den endlosen Progress (§. 181.) oder den Cirkel im Schluss (§. 180. 182.) zur Folge hatte, in welchem, was nicht erreicht[1] werden konnte, vorausgesetzt wurde. Diesen Mangel wird der begriffsmässige Schluss nicht haben, da in ihm die wahre Allgemeinheit die Mitte bildet, d. h. der Begriff, der ja das Seyn und Müssen zur innern Nothwendigkeit synthetisch in sich verbindet (§. 138.). Der begriffsmässige Schluss erscheint daher als die Explication und Begründung des begriffsmässigen Urtheils[2].

1) Weil, was jenes Postulat fordert, nicht realisirt wird (*efficere*), deswegen sind jene Schlüsse nicht vollständig beweisend (*efficere*). 2) Vgl. §. 178. Seine Formel wird seyn: *S—M—P*.

§. 184.

1) Wie der begriffsmässige Schluss zunächst zu fassen ist, erhellt aus dem Vorhergehenden. Es ergab sich dort, dass das Subject vermöge seiner Natur sich einer wesentlichen Bestimmung subsumirte. Die Subsumtion wird daher begriffsmässig (vernünftig) seyn, darum auch nicht mehr die absolut zufällige eines Einzelnen. Doch aber wird hier der begriffsmässige Schluss selbst, wie alles in seinem Anfange, anfänglich den Charakter der Unmittelbarkeit haben. Diesen unmittelbaren begriffsmässigen Schluss nennt *Hegel* den kategorischen[1]). Der unmittelbare begriffsmässige Schluss ist die Ergänzung des unmittelbaren begriffsmässigen Urtheils (§. 160.) und hat deswegen auch dieses zu seinen Prämissen. Hierin aber besteht sein Mangel. Obgleich der *terminus minor* an dem *medius* sein wesentliches Prädicat hat, so ist doch die Subsumtion, weil sie nur ist, eben darum nur denkbar oder möglich[2]) (s. §. 126.). Darin aber ist auch enthalten, dass das Gegentheil eben so gut Statt finden kann (s. §. 129. 4.). Dasselbe gilt von dem Verhältniss des *medius* zum *major*[3]), und beide Prämissen haben daher den Charakter der blossen Möglichkeit.

1) Ein solcher Schluss wird ausgesprochen in dem Satz: Der (nicht ein) Wolf ist als Säugethier ein Wirbelthier, er erscheint als reales Verhältniss in der Ehe, wo der Mensch vermittelst der geschlechtlichen Beziehung sich mit der Sitte vermittelt. 2) Es ist möglich, dass der Mensch der Stimme des Geschlechtstriebes Gehör gibt; wo er es thut, folgt er seiner Natur, doch aber ist es eben so möglich, dass er es nicht thue. Jener *terminus medius* ist nicht der einzige, durch welche der Mensch sich der Sittlichkeit subsumirt; bei einem Andern ist dieser *terminus medius* etwas Andres. Die Ehe hat keine absolute, sondern nur bedingte, subjective (s. §. 191. Anm. 1.) Nothwendigkeit. 3) Es ist eben so möglich, dass der Geschlechtstrieb zur Sittlichkeit bringe, das Gegentheil aber ist eben so denkbar.

§. 185.

2) Der Mangel in dem eben charakteristirten Schlusse ist, wie jeder Mangel, ein Widerspruch, und muss als solcher gelöst werden. Dies geschieht ganz so wie bei dem Urtheil. Was wesentliches Prädicat ist, wird als solches gesetzt, wenn es mit dem Subject nicht nur eine seyende, sondern wesentliche Verbindung eingeht, d.h. wo der *minor* dem *medius*, dieser dem *major* subsumirt werden muss. Es wird sich daher als Wahrheit des eben betrachteten Schlusses einer ergeben, welcher das Zwangsurtheil begründet, indem er Zwangsurtheile zu seinen Prämissen hat. Wie sie, so wird auch er den Charakter der Nothwendigkeit haben, und kann daher als Schluss der Nothwendigkeit oder des Zwanges bezeichnet werden[1]).

1) Ein Beispiel dieses Schlusses wäre: Der Verbrecher muss gestehn, der Geständige aber bestraft werden. Indem dieser Satz sehr gut so ausgedrückt werden kann: wenn der Verbrecher gesteht, so muss er bestraft werden, nun aber etc., so ist es zu rechtfertigen, wenn *Hegel*, der den vorigen Schluss den kategorischen nannte, diesen als den hypothetischen bezeichnet. Als reales Verhältniss tritt er uns etwa entgegen, wo der Hindu, indem er einer Kaste angehören muss, gezwungen ist, den Zweck des Staates zu bethätigen. Es ist leicht dies Verhältniss in einem, dem obigen analogen, Satz darzustellen.

§. 186.

3) Genauer betrachtet aber bietet der Zwangs-Schluss als diametraler Gegensatz zum unmittelbaren begriffsmässigen (kategorischen) Schluss einen entgegengesetzten Mangel dar. Die Subsumtion ist hier ein Müssen. Dem Müssen aber geht das Seyn ab, und die Nothwendigkeit dieses Schlusses ist nur äussere Nothwendigkeit, d.h. Zufälligkeit[1]). Was dieser Schluss enthält, bleibt daher immer eine Aufgabe und er ist problematisch, wie das Urtheil, das er begründet. Wie aber Möglichkeit und Zufälligkeit nur Abstractionen waren, die ihre Einheit postulirten (§. 129.), so zeigt sich auch hier Analoges: Wenn es doch im Begriffe des be-

1) Weil, was jenes Postulat fordert, nicht realisirt wird (*efficere*), deswegen sind jene Schlüsse nicht vollständig beweisend (*efficere*). 2) Vgl. §. 178. Seine Formel wird seyn: *S—M—P*.

§. 184.

1) Wie der begriffsmässige Schluss zunächst zu fassen ist, erhellt aus dem Vorhergehenden. Es ergab sich dort, dass das Subject vermöge seiner Natur sich einer wesentlichen Bestimmung subsumirte. Die Subsumtion wird daher begriffsmässig (vernünftig) seyn, darum auch nicht mehr die absolut zufällige eines Einzelnen. Doch aber wird hier der begriffsmässige Schluss selbst, wie alles in seinem Anfange, anfänglich den Charakter der Unmittelbarkeit haben. Diesen unmittelbaren begriffsmässigen Schluss nennt *Hegel* den kategorischen [1]). Der unmittelbare begriffsmässige Schluss ist die Ergänzung des unmittelbaren begriffsmässigen Urtheils (§. 160.) und hat deswegen auch dieses zu seinen Prämissen. Hierin aber besteht sein Mangel. Obgleich der *terminus minor* an dem *medius* sein wesentliches Prädicat hat, so ist doch die Subsumtion, weil sie nur ist, eben darum nur denkbar oder möglich [2]) (s. §. 126.). Darin aber ist auch enthalten, dass das Gegentheil eben so gut Statt finden kann (s. §. 129. 4.). Dasselbe gilt von dem Verhältniss des *medius* zum *major* [3]), und beide Prämissen haben daher den Charakter der blossen Möglichkeit.

1) Ein solcher Schluss wird ausgesprochen in dem Satz: Der (nicht ein) Wolf ist als Säugethier ein Wirbelthier, er erscheint als reales Verhältniss in der Ehe, wo der Mensch vermittelst der geschlechtlichen Beziehung sich mit der Sitte vermittelt. 2) Es ist möglich, dass der Mensch der Stimme des Geschlechtstriebes Gehör gibt; wo er es thut, folgt er seiner Natur, doch aber ist es eben so möglich, dass er es nicht thue. Jener *terminus medius* ist nicht der einzige, durch welche der Mensch sich der Sittlichkeit subsumirt; bei einem Andern ist dieser *terminus medius* etwas Andres. Die Ehe hat keine absolute, sondern nur bedingte, subjective (s. §. 191. Anm. 1.) Nothwendigkeit. 3) Es ist eben so möglich, dass der Geschlechtstrieb zur Sittlichkeit bringe, das Gegentheil aber ist eben so denkbar.

§. 185.

2) Der Mangel in dem eben charakteristirten Schlusse ist, wie jeder Mangel, ein Widerspruch, und muss als solcher gelöst werden. Dies geschieht ganz so wie bei dem Urtheil. Was wesentliches Prädicat ist, wird als solches gesetzt, wenn es mit dem Subject nicht nur eine seyende, sondern wesentliche Verbindung eingeht, d. h. wo der *minor* dem *medius*, dieser dem *major* subsumirt werden muss. Es wird sich daher als Wahrheit des eben betrachteten Schlusses einer ergeben, welcher das Zwangsurtheil begründet, indem er Zwangsurtheile zu seinen Prämissen hat. Wie sie, so wird auch er den Charakter der Nothwendigkeit haben, und kann daher als Schluss der Nothwendigkeit oder des Zwanges bezeichnet werden [1]).

1) Ein Beispiel dieses Schlusses wäre: Der Verbrecher muss gestehn, der Geständige aber bestraft werden. Indem dieser Satz sehr gut so ausgedrückt werden kann: wenn der Verbrecher gesteht, so muss er bestraft werden, nun aber etc., so ist es zu rechtfertigen, wenn *Hegel*, der den vorigen Schluss den kategorischen nannte, diesen als den hypothetischen bezeichnet. Als reales Verhältniss tritt er uns etwa entgegen, wo der Hindu, indem er einer Kaste angehören muss, gezwungen ist, den Zweck des Staates zu bethätigen. Es ist leicht dies Verhältniss in einem, dem obigen analogen, Satz darzustellen.

§. 186.

3) Genauer betrachtet aber bietet der Zwangs-Schluss als diametraler Gegensatz zum unmittelbaren begriffsmässigen (kategorischen) Schluss einen entgegengesetzten Mangel dar. Die Subsumtion ist hier ein Müssen. Dem Müssen aber geht das Seyn ab, und die Nothwendigkeit dieses Schlusses ist nur äussere Nothwendigkeit, d. h. Zufälligkeit [1]). Was dieser Schluss enthält, bleibt daher immer eine Aufgabe und er ist problematisch, wie das Urtheil, das er begründet. Wie aber Möglichkeit und Zufälligkeit nur Abstractionen waren, die ihre Einheit postulirten (§. 129.), so zeigt sich auch hier Analoges: Wenn es doch im Begriffe des be-

griffsmässigen Schlusses lag, dass die Subsumtion sey (§. 184.), und eben so, dass sie seyn musste (§. 185.), so wird er in Wahrheit zu denken seyn als ein Schluss, in dem die Subsumtion den Charakter der Freiheit hat (vgl. §. 142.). Dies geschieht in einer höhern Form des Schlusses; in dieser wird der letzte Rest von Unmittelbarkeit und Zufälligkeit (auf analoge Weise wie oben bei dem Urtheil §. 169.) verschwinden, indem der *terminus minor* dem *medius* und *major* sich subsumirt vermittelst seiner Unabhängigkeit von ihnen. Dieser Schluss der Freiheit[2]) wird die Bedingtheit, die dem Schluss der Nothwendigkeit noch anhaftete, abgestreift haben, und unbedingt oder absolut[3]) seyn. Zu seinen Prämissen wird er das Urtheil haben, dessen Ergänzung er ist, das Urtheil der Freiheit.

1) Weil der Verbrecher gestehn muss (was die Vertheidiger der Tortur urgiren), deswegen ist sein Geständniss zufällig (was die Anhänger der englischen *jury* hervorheben). 2) Der Satz: Der Verbrecher will gestehn und bestraft werden, kann auch so ausgedrückt werden: Er kann leugnen, lügen, sich entschuldigen oder gestehn, nun aber thut er keins von jenen dreien, also u. s. w. Daher nennt *Hegel* diesen Schluss den disjunctiven, vergl. §. 185. Anm. Als reales Verhältniss tritt er uns entgegen, wo der Mensch, den Nähr- und Wehrstand von sich ausschliessend, sich durch den Lehrstand als seinen Beruf mit dem Staate, vermittelt. 3) Freiheit (vergl. §. 142.) ist Absolutheit, Unbedingtheit.

§. 187.

In diesem Schlusse der Freiheit oder dem absoluten Schlusse ist jede Unmittelbarkeit verschwunden. Der Sitz der Unmittelbarkeit waren immer die Prämissen, diese aber sind jetzt begründete, vollständige Begriffsurtheile (§. 168. 169.), also selbst vermittelt; die Conclusion ist es ohnedies. Es ist damit der Begriff, welcher sich im Urtheile dirimirt hatte (§. 154.) und nach dem Momente der Besonderheit gesetzt war (ebendas.), wirklich wieder in sich zurückgekehrt, und wenn nun der Begriff als Rückkehr in sich selbst Subject war (§. 152.), so ist jetzt die Subjectivität des Begriffs, die sich immer mehr realisirte, vollendet. Die Entwicklung des Begriffs, welche durch die Diremtion im Urtheil begonnen hatte, ist jetzt, da der Begriff nach allen seinen Momenten gesetzt ist, zum Schluss gekommen.

Die ganze Untersuchung über die verschiedenen Schlüsse hat nur den Sinn zu beantworten, was Begriffsvermittelung ist, d. h. welche Vermittelung begriffsmässig, und welche Entwickelung dem gemäss vollendet ist. Da zeigt sich, dass die es noch nicht ist, wo ein Verhältniss Statt findet wie im unmittelbaren Schluss u. s. w., sondern erst die, welche im Schluss der Freiheit sich zeigte, welcher wirklich ist was der Schluss seyn sollte, Einheit des Begriffs und Urtheils, d. h. wieder hergestellter Begriff.

§. 188.

Eine Recapitulation dieses Kapitels, welchem die Ueberschrift Subjectivität[1]) (s. S. 99.) gegeben wurde, weil darin der Begriff seine Bestimmung, Subjectiv zu seyn, realisirt hat, zeigt, dass in demselben zuerst der Begriff nur in sich, also der abstracte oder blosse Begriff, betrachtet wurde (§. 142—154.), dann der Begriff wie er sich dirimirt hatte zum Urtheil oder Begriffsverhältniss (§. 157—170.), in welchem die einzelnen Begriffsmomente auseinander fielen, und ihre Einheit nur gesetzt werden sollte, endlich wie der Begriff aus dieser Sphäre des Widerspruchs heraustrat und im Schluss oder der Begriffsvermittelung (§. 171—187.) sich zu dem, was seine eigentliche Bestimmung war, zur concreten Subjectivität[2]) erfüllt hat. Da Subjectivität der Qualität im ersten Theil, dem Wesen im zweiten entspricht, so entsprechen Begriff, Urtheil und Schluss der Unbestimmtheit, Bestimmtheit und Selbstbestimmung eben so sehr wie sie andrerseits der Identität, dem Unterschiede und dem aus einem Grunde Folgen[3]) parallel gehn. Das deductive Denken, das in der Anwendung dieser Kategorien bestand (s. oben §. 140.), bewegt sich daher im Definiren, Subsumiren und Combiniren.

1) Nach dem verschiedenen Princip der Bezeichnung (s. §. 28. Anm.) kann dies Kapitel auch überschrieben werden: Der

Begriff, oder auch: vom Begriff bis zum absoluten Schluss. 2) Wo wirklich concrete Subjectivität ist, da ist deswegen Schluss. Ich ist ein Schluss, indem das Ich sich mit sich selbst zusammenschliesst, eben so Gott. Aber selbst dort wo die Subjectivität nur verkümmert erscheint, zeigt sich das Gleiche. Die Pflanze zeigt sich als Subject nur indem sie sich entwickelt, hat sich deshalb als Subject erst bethätigt, wenn ihre Entwickelung zum Schluss gekommen, d. h. zum Keim, nur dass hier der Keim aus dem, und der, zu dem die Entwickelung geht, auseinanderfallen. 3) Hierin der Grund warum *Aristoteles* den *terminus medius* mit dem Grunde identificirt, und warum bei uns Schliessen und Folgern *synonyma* sind.

§. 189.

Die erreichte Vollendung aber der Subjectivität ist, wie dies nicht anders seyn kann, auch ihr Ende. Eine Reflexion nämlich auf das, was sich in der Lehre vom Schluss ergeben hat, zeigt, dass zuerst (in den Figuren des unmittelbaren Schlusses) jedes Moment des Begriffs die Bedeutung des *terminus medius* bekommt, also das Vermittelnde ist, dass aber zweitens (in den verschiedenen Arten des wesentlichen Schlusses) sich der *terminus medius* zur völligen Begriffsallgemeinheit erfüllte, endlich aber drittens (im begriffsmässigen Schluss) indem jede Unmittelbarkeit immer mehr verschwand, Alles den Charakter des Vermittelten erhalten hat. Das Resultat ist daher, dass der Schluss sich erwiesen hat als ein in sich zurückgehender Kreis von Vermittelungen, oder ein Schluss von Schlüssen [1]). Indem es hier aufgehört hat, dass den Vermittelten die Vermittelung äusserlich ist, erscheint die ihnen immanente Vermittelung als stetige und ein solcher Schluss von Schlüssen ist nothwendig Process. In diesem hat sich der Begriff realisirt, d.h. die in ihm liegenden Bestimmungen haben sich zu einem System entfaltet, welches zum Begriff und Urtheil als der Thesis und Antithesis die Synthesis [2]) bildet. System ist realisirter Begriff oder Inbegriff. Betrachten wir aber diese erlangte Realität des Begriffs, so ist sie, weil er in sich zurückgekehrt ist, Einheit mit sich, also Seyn, d. h. Unmittelbarkeit, zugleich aber aus der Vermittelung hervorgegangen, diese also als Moment in sich enthaltend [3]). Der Begriff in dieser seiner vermittelten Realität ist wahre Sache oder hat Objectivität. Die Objectivität erscheint deswegen als die Wahrheit des nur subjectiven Begriffs [4]) und als seine Erfüllung [5]).

1) Als ein solcher Schluss von Schlüssen erweist sich Alles, worin concrete Subjectivität sich zeigt. In der Familie z. B. zeigt sich eine Dreiheit von Schlüssen, indem Vater, Mutter, Kind jedes der *terminus medius* sind. 2) System und Synthesis sind verwandte Begriffe. Die Frage nach der Möglichkeit der Synthesen (*Kant*, *Fichte*) ist Cardinalfrage der Logik. Ein wahrhaftes System, das nicht Process wäre, ist nicht zu denken. Es zeigt sich darin ein Sich-selber-vermitteln. 3) Daher der Ausdruck bei *Hegel*: Unmittelbarkeit durch Aufhebung der Vermittelung, oder wieder erlangte Unmittelbarkeit. Daher haben wir hier wahre Nothwendigkeit, (vgl. §. 131.). 4) Wir nannten (§. 152. Anm. 5.) die innere Natur der Pflanze das Subject ihrer Entwicklung. Als dieses Subject existirt sie schon im Keim. So aber ist sie noch in ihrer Unwahrheit. Das Wahre ist, dass die Entwicklung auch objectiv werde. Später wird sich zeigen, wie in gewisser Weise das Gegentheil eben so richtig ist. Aehnlich hatte sich das Verhältniss bei der Qualität und Quantität und a. a. O. gestaltet. Es kann schon hier, noch mehr geschieht dies später, angedeutet werden, in wiefern man von blosser Subjectivität sprechen kann, da doch bis jetzt die Subjectivität das Höchste war. Der Objectivität gegenüber erscheint das Subject als das Unmittelbare, d. h. Niedrigere. 5) Dass die Objectivität die nothwendige Ergänzung und Erfüllung des blossen Begriffs bildet, diese Erkenntniss bildet die logische Grundlage zu dem ontologischen Beweise für das Daseyn Gottes, dessen eigentlicher Werth aber in noch Anderem ruht. Es zeigt sich schon hier, was (§. 207.) später noch deutlicher erhellt, dass der Gegensatz von Subjectivem und Objectivem (vergl. §. 4.) kein unüberwindlicher und absoluter ist. Gegen die Behauptung, dass es vom Subjectiven zum Objectiven keinen Uebergang gebe, ist vielmehr zu bemerken, dass nur das ein Subjectives ist (und nicht blosses Substrat), was sich als solches Uebergehendes erweist. In wem die Idee Gottes subjectiv d. h. lebendig und nicht als todtes Besitzthum ist, der wird erfahren, dass Gott ihn ihm wirksam ist und also Wirklichkeit, Objectivität hat.

II.

Zweites Kapitel.

Objectivität.

§. 190.

Unter Objectivität ist weder blosses Seyn, noch Daseyn, noch Existenz, noch endlich blosse Wirklichkeit zu verstehn: alle diese Bestimmungen sind ärmer als sie [1]). Objectivität ist begriffsmässige Realität oder Realität nur des Begriffes. Objectivität zeigt in höherer Potenz die Natur der Quantität und Erscheinung. Die Frage daher, ob dem Begriff Objectivität zukomme, ist sonderbar, da nur der Begriff Objectivität haben kann [2]). Der philosophische Sprachgebrauch seit *Kant* rechtfertigt es, wenn dies Wort in diesem Sinne genommen wird [3]). Ein andrer Sinn, in welchem man es zu nehmen pflegt, wird sich später als gleichfalls berechtigt erweisen. Zunächst ist von dem Gegensatz gegen das Subjective, auf welchem dieser letztere Sprachgebrauch beruht, nicht die Rede [4]), sondern Objectivität nur so zu nehmen, dass sie die Explication und Bethätigung der Subjectivität ist.

1) Von der ungebildeten Vorstellung werden diese Worte häufig als Synonyma gebraucht; Seyn war ganz unbestimmte Einheit mit sich (§. 29.), Daseyn ein Seyn mit einem Nichtseyn behaftet (§. 35.), Existenz ein begründetes Seyn (§. 109.), Wirklichkeit Erscheinung des Wesentlichen (§. 124.); Objectivität ist endlich Realität des an und für sich Vernünftigen. 2) Freilich die mit Händen zu greifende sinnliche Existenz kommt dem Begriff nicht zu, weil sie ihm zu schlecht ist. Schon der Empiriker bleibt nicht bei dieser stehn, sondern sucht als das eigentlich Wahre das (übersinnliche) Gesetz, wie viel mehr die Philosophie; sie verlangt wie die Religion Erhebung über das Sinnliche. Es war daher barbarisch, dass *Kant* in seiner Polemik gegen den ontologischen Beweis die hundert Thaler anführte, die schon jedem reichen Mann, um wie vielmehr der Philosophie, kein Object sind. Eben so barbarisch ist es, zu verlangen, es solle der wahrhafte Inhalt, Recht, Wahrheit u.s.w. ausser dem Gedanken (d.h. gedankenlos) existiren. 3) *Kant* setzt Maximen und Gesetze sich gegenüber; die letztern seyen objective Grundsätze. Sie sind es, weil in ihnen die Vernunft realisirt ist. 4) Die Gesetze sind objectiv, obgleich sie nur in dem Willen der Subjecte existiren. Im ganzen Mittelalter, und dann weiter bis auf *Kant* hin, wird das Wort Object so wenig dem Seyn im Gedanken entgegengesetzt, dass vielmehr nur das Gedachte, das freilich als bloss Vorgestelltes genommen wird, objective Realität haben soll.

§. 191.

Die Objectivität ist daher nichts Andres als der Begriff selbst, wie er wieder als unmittelbarer ist [1]). Nun hat sich in der Realisation des Begriffes gezeigt, dass er System, Schluss von Schlüssen sey (§ 189.). Objectivität ist daher nur als Totalität, als System. Eine Totalität aber mit dem Character der Unmittelbarkeit ist eine Welt [2]), die Objectivität daher eine Welt von Objecten, und die nähern Bestimmungen der Objectivität, die sich ergeben werden, oder die objectiven Kategorien [3]), die jetzt zu entwickeln sind, werden die verschiedenen Verhältnisse geben, denen jede Welt unterliegt [4]). Wir haben also zunächst die Verhältnisse zu betrachten, in welchem Dinge als Objecte einer Welt stehen. Dass diese Verhältnisse nur Processe darbieten können, liegt in der Natur der Sache (§. 189.). Eine stillstehende Welt wäre keine Welt.

1) Ehe er zu dieser Unmittelbarkeit zurückgekehrt war, war er nur subjectiv; daher hatten noch die höchsten Schlüsse eine nur subjective Nothwendigkeit, vgl. §. 184. Anm. 2. 2) Welt ist mehr als ein blosses Aggregat, sie ist System, daher κόσμος; Welt ist eine Kategorie, die eben so auf das Geistige angewandt werden kann, wie auf das Natürliche, man spricht von Gedankenwelt u.s.w. *Kant* bedient sich oft des Ausdruckes Reichs, z.B. Reich von Zwecken u.s.w. Die Erscheinung des Wesens erschien in einer Pluralität von Dingen (§. 108. 109.), die Objectivität des Begriffs in einer Welt von Objecten oder in einem In-begriff derselben. 3) Die Kategorien der Erscheinung (oder Existenz) werden besonders angewandt, wo man die Natur beschreiben oder erklären

will (vgl. §. 108. und 115. Anm.), die objectiven Kategorien haben mit derselben zu thun, sofern sie ein Inbegriff ist. Durch ihre Anwendung zeigen wir den systematischen Zusammenhang derselben, wie denn ob eine Erscheinung mechanisch oder chemisch zu erklären sey, die Systematik der Wissenschaft betrifft. 4) Dass sie ihre Anwendung allein oder auch nur besonders in der Sphäre der Natur finden, ist ein Schein, der zwar durch den Begriff der Natur erklärlich, immer aber ein Schein ist.

A. Verhältniss der Objecte.

§. 192.

Indem die Objectivität selbst den Charakter der Unmittelbarkeit hat, sind alle ihre Momente unmittelbare, also nicht gesetzte (vgl. §. 41.), wenn aber dies, so (vgl. §. 101. Anm. 1.) selbstständige. Andrerseits aber bilden sie eine Totalität doch nur indem sie Eins sind. Sie werden also ein Verhältniss bilden, wo sie, obgleich selbstständig, dennoch auf einander bezogen und darin eben unselbstständig oder Objecte[1]) für einander sind. Diese widersprechenden Bestimmungen geben uns, als das erste und daher unterste Verhältniss der Objectivität, den Zusammenhang oder das mechanische Verhältniss. Mechanismus[2]) ist eine objective Kategorie und jede Welt wird durch ihn beherrscht, oder ist insofern eine Maschine.

1) Hierin liegt der Grund, warum das Wort Object bald einen wegwerfenden, bald einen ehrenden Sinn hat. Dinge werden zu Objecten nur indem sie zu einem Inbegriff zusammengehn. Woran nichts liegt, ist kein Object. 2) Weil Mechanismus eine logische Kategorie ist, deswegen spricht man mit Recht auch in der Sphäre des Geistes von ihm. Es gibt mechanisches Gedächtniss, es gibt mechanische Einrichtungen im Staat eben so sehr, wie verschiedene sinnliche Gegenstände mechanisch verbunden werden, wo sie ein blosses Aggregat bilden.

a. Mechanismus.

§. 193.

1) Da die bezogenen Objecte selbstständig sind, so erscheint ihre Beziehung als ihnen äusserliche und gewaltsame, und trotz

ihrer Beziehung verhalten sie sich äusserlich gegen einander, können nicht als Eins, sondern nur als zusammengesetzt[1]) gedacht werden. Das Verhältniss derselben auf einander ist deswegen nur eine oberflächliche Einwirkung oder ein sogenannter Eindruck[2]). Das, welches die Einwirkung empfängt, ist darin nicht frei, sondern mechanisch determinirt[3]). Diese Determination ist möglich, weil es in dem Begriff des Objectes liegt, obgleich selbstständig, doch auch bezogen zu seyn und also eben sowol gewaltsam einzuwirken, als solcher Einwirkung zugänglich zu seyn, d. h. zu leiden. Weil es so im Begriff jedes Objects liegt zu determiniren und determinirt zu werden[4]), so führt der Determinismus, d. h. die Ansicht, die nur mechanische Einwirkung als ein objectives Verhältniss gelten lässt, auf den endlosen Progress hinaus[5]).

1) Nimmt man an, dass z. B. Leib und Seele sich wie Objecte gegen einander verhalten, so kann ihre Einheit nur darin bestehn, dass eine äussere Gewalt (Gottes Wille oder eine prästabilirte Harmonie) sie zusammen gebracht hat. Die Zusammensetzung ist eine Lieblingskategorie des Verstandes, der sich zu höhern Kategorien nicht erhoben hat. Die Zusammensetzung oder Composition entsteht durch blosse Addition. 2) Im Sinnlichen zeigt sich diese als Druck, Stoss, im Geistigen ist, was Drohung, Furcht hervorbrachte, mechanisch hervorgebracht. 3) Weil hier das Object durch ein Andres bestimmt ist, deswegen ist hier ein Zwang gesetzt, und der Determinist leugnet die Freiheit, d. h. die Selbstbestimmung. Diese gäbe, was es hier nicht gibt, ein *Perpetuum mobile*. 4) Dass beide Bestimmungen untrennbar sind, spricht der Satz aus, dass jede Action Reaction hervorrufe und dass beide ganz (d. h. quantitativ und qualitativ) gleich sind, wie Stoss und Gegenstoss. 5) Der mechanische Determinismus des *Des Cartes* sucht diesem endlosen Progress zu entgehn, indem er die Bewegung im Kreise wirken und stets dieselbe bleiben lässt.

§. 194.

2) Im endlosen Progress ist der Widerspruch nur fixirt, nicht überwunden, der im Begriff der mechanischen Determination liegt. Er besteht darin, dass das Object zugleich für sich seyn soll und leiden, d. h. für Anderes seyn. Werden

beide Bestimmungen, wie das jener Progress postulirt (vgl. §. 49.), wirklich identisch gesetzt, so gibt uns dies als die Wahrheit desselben, dass das Seyn des Objects ist, unselbstständig zu seyn. Es postulirt also das Object Eines, wogegen es unselbstständig ist; [1]) dieses wird daher ihm gegenüber, d. h. ausser ihm seyn, und es selbst wird sich dagegen als unselbstständig setzen, also ausser sich gerathen [2]). Diese Excentricität des Objectes macht, dass es einem Verhältniss unterliegt, das wir als mechanisches Streben bezeichnen [3]).

1) In der Natur nennt man dies Object, wogegen ein anderes sich als unselbstständig setzt, seinen Schwerpunkt oder sein Centrum; auch in der geistigen Sphäre erscheint der Begierliche als unselbstständig gegen ein anderes, das Object seiner Begierde, worin er seinen Schwerpunkt hat. 2) Weil es im Begriffe des Objectes liegt ausser sich zu seyn, deswegen gravitirt jedes Object gegen jedes ausser ihm. 3) Eine sinnliche Erscheinung dieses Strebens ist der Fall, im Geistigen die Zustände der Leidenschaft u. dgl., welche mit Recht als ein Ausser-sich-seyn, als ein Sich-verlieren u. dgl. bezeichnet werden.

§. 195.

3) Aber auch im mechanischen Streben ist der Widerspruch nicht gelöst, denn genau genommen sind nicht beide, sondern vielmehr von den beiden Bestimmungen nur eine und zwar die entgegengesetzte von der zu ihrem Rechte gekommen, die im mechanischen Determinirtseyn sich gezeigt hatte. Dort nämlich war das Object wesentlich selbstständig, o setzte es sich selbst; sein Leiden kam ihm von Aussen, und es war also zufällig oder was dasselbe heisst, gewaltsam [1]). Hier dagegen, wo es selbst strebt, unselbstständig zu werden, ist vielmehr seine Trennung von seinem Object (Centrum) nur durch Gewalt, also (§. 126.) zufällig hervorgebracht [2]). In dieser Trennung aber besteht seine Selbstständigkeit. Die wahre Vereinigung und daher die Vollendung des mechanischen Processes, oder des Mechanismus, wird in einem Verhältniss gegeben seyn, wo beides, Centralität und Excentricität, wirklich vereinigt ist. Wo das Object eben so sehr Centrum ist, als es zugleich ein Centrum sucht, da haben wir

den freien oder absoluten Mechanismus [3]), ein Verhältniss, welches, weil es wirklich ein System und nicht eine blosse Reihe darstellt, dem Begriff der Objectivität (vgl. §. 191.) mehr entspricht, als die mechanische Determination und das mechanische Streben, welche beide es synthetisch verbindet [4]).

1) Jenes sich selbst nur als selbstständig Setzen erscheint in der Natur als Trägheit, in der geistigen Welt als die Indolenz. 2) Der Stein strebt nach dem Centrum der Erde; d. h. darnach, dass er nicht ein Körper bleibe, sondern ein mathematischer Punkt werde. Ginge es nach ihm, so würde er es; es sind andere Körper, die sich dazwischen stellen, die ihn daran verhindern. Er leidet also von ihnen Gewalt. 3) In der Natur tritt uns ein solcher im Sonnensystem, im Blutumlauf u. s. w. entgegen; der Staat hat eine Seite, nach welcher er mit Recht als eine Maschine bezeichnet worden ist; in dem Steuersystem, wo die Einzelnen, ihre Bedürfnisse und die Regierung ein System bilden, ist jedes dieser Momente eben so sehr Centrum, als es sein Centrum in dem andern hat. 4) Hierin liegt mit ein Grund, warum sich die Ansicht so empfiehlt, welche den absoluten Mechanismus aus dem Zusammentreffen von Fall (§. 194.) und Stoss (§. 193. Anm. 2.) erklären will.

§. 196.

Im freien Mechanismus sind die beiden Bestimmungen enthalten, dass das Object eben sowol seine Selbstständigkeit gegen das Andre behauptet, als sich dagegen als unselbstständig setzt. Nun aber ist doch jenes Andre selbst Object, es wird also von ihm dasselbe gelten, und es ergibt sich als die Wahrheit des freien Mechanismus — (also auch des Mechanismus überhaupt, da in diesem alle andern Formen desselben enthalten waren) -- ein Verhältniss von zwei gegen einander gerichteten Objecten, deren jedes gegen das andre erstlich sich als unselbstständig setzt oder von ihm als unselbstständig gesetzt werden will, zweitens aber sich als selbstständig behaupten und also das andre als unselbstständig setzen will. Dieses gegen einander gerichtete Seyn ist nicht mehr äusserliches, mechanisches, sondern dynamisches oder chemisches Verhältniss. Die (jede) Welt ist daher ein System chemischer Verhältnisse.

Wenn man verlangt, dass empirisch nachgewiesen werde, wie aus einem mechanischen Verhältniss ein dynamisches entstehe, so verwechselt man das zeitliche Werden mit der begriffsmässigen Stufenfolge. Uebrigens könnte gerade hier jenem Verlangen entsprochen werden: Auch empirisch zeigt sich, dass das zunächst mechanische Verhältniss des Centralkörpers zum Planeten sich eben so dynamisch als Licht manifestirt, durch welches endlich chemische Processe hervorgebracht werden.

b. Chemismus (Dynamismus).

§. 197.

Das chemische Verhältniss tritt dort hervor, wo Jedes der sich Verhaltenden dieser Widerspruch ist, welcher als das Gespanntseyn der Seiten gegen einander bezeichnet wird [1]). Jedes für sich widerspricht sich, weil es unvollständig ist, und nur durch die Absorption des andern sich integrirt. Es gehört daher eine gewaltsame Abstraction dazu, sie zu isoliren [2]), während im Mechanismus gerade die Gewalt zusammenbrachte. Das Gespanntseyn ist nicht ein Gespanntseyn gegen Objecte überhaupt, sondern gegen das gleichfalls gespannte Antagonistische; ihr Verhältniss wird daher wohl auch als Verwandtschaft bezeichnet, auch als Wahlverwandtschaft, sofern dieses Gespanntseyn innerlicher Nisus und in sofern der Willkühr ähnlich ist. Weil hier das gegenseitige Streben eignes Verlangen ist, deswegen ist der Chemismus Negation des Mechanismus [3]).

1) Dies Verhältniss tritt eben so in der Natur hervor (im Verhältniss der Säuren und Basen), als in der geistigen Sphäre, im Verhältniss der Geschlechter, im Verhältniss gegen einander gespannter Nationen u. s. w. Das Wort chemisch wird daher hier im weiteren Sinne genommen als gewöhnlich. 2) Je mehr Objecte chemisch gespannt sind, desto mehr sind künstliche Mittel nöthig sie auseinander zu halten. 3) Der Versuch, alle chemischen Erscheinungen auf mechanische Verhältnisse zurückzuführen, verkennt dies. Vgl. indess §. 200.

§. 198.

Das von beiden Objecten postulirte Zusammentreffen ist deswegen ein Process, in welchem sie sich ausgleichen

und ihre Differenz und Spannung aufhört. Indem darin jedes von dem andern eben so sehr absorbirt wird, als es dasselbe absorbirt, ist das Product das, durch wirkliche Durchdringung [1]) hervorgebrachte, Neutrale, in welchem jedes der Beiden zum Moment herabgesetzt ist. Indem aber das chemische Verhältniss nur so lange, wie jene Einseitigkeit, Statt findet, so verliert es sich in dem Resultat des chemischen Processes. Das Product desselben ist nicht mehr ein Gespanntes, sondern ein in sich Beruhigtes, welches nicht mehr integrirt werden muss, sondern selbstständig für sich existirt [2]).

1) Wenn man an die Stelle der chemischen Durchdringung die mechanische Juxtaposition setzt, so will man die Differenz fixiren, in deren Auslöschen eben der chemische Process besteht. Die chemische Verbindung ist wirkliche Intussusception und entsteht darum nicht durch Addition, sondern ist vielmehr als Vereinigung von Factoren zu bezeichnen, in der eine wirkliche Multiplication, Steigerung, erreicht wird. *Concordia res parvae crescunt.* 2) Das Geschlechtsverhältniss nur von seiner chemischen Seite genommen, so erscheint das Kind als das Neutrale. In der Conversation, im Kriege u. s. w. neutralisiren sich die chemisch Einseitigen, indem sie in einander eingehn. Die Action und Reaction sind hier nicht mehr wie in der mechanischen Einwirkung dieselben, obgleich einander proportional. Oxygen wird hydrogenisirt, Hydroyen oxygenisirt. In der Natur erscheint der Krystall als das *caput mortuum* des chemischen Processes.

§. 199.

Wenn aber das Resultat des chemischen Processes ein Object ist, das sich nicht chemisch verhält, sondern den Character der Selbstständigkeit hat, so dass es nicht mehr eines Andern zu seiner Ergänzung bedarf, so verhält es sich gegen alle andere Objecte gleichgültig als gegen Gleichgültige, d. h. sein Verhalten ist äusserliches, mechanisches (s. §. 192.). Am Ende also führt der Chemismus mit derselben Nothwendigkeit zum Mechanismus, mit welcher dieser zu ihm. Tritt aber am Ende des Chemismus eben so der Mechanismus hervor, wie am Ende des Mechanismus der Chemismus, so heisst dies doch nur, dass sie sich gegenseitig begrenzen, und es

ergibt sich als drittes Verhältniss unter Objecten: die Wechselbestimmung von Mechanismus und Chemismus.

c. Wechselbestimmung von Mechanismus und Chemismus.

§. 200.

In dieser Wechselbestimmung wird eben so sehr das Mechanische sich insofern als das Mächtigere zeigen, als die dynamischen und chemischen Eigenschaften des Objectes dadurch modificirt werden [1]), wie auch umgekehrt die Modification in chemischer Hinsicht eine in mechanischer zur Folge hat [2]). Keins ist unbegreiflicher und keins, wie man es nennt, natürlicher als das andre. Diese Wechselbestimmung beider Verhältnisse macht die Versuche erklärlich, jedes derselben auf das andere zurückzuführen [3]).

1) Im natürlichen Gebiet ändert sich durch den (mechanisch) fein vertheilten Zustand die chemische Eigenschaft, im geistigen durch Druck der Umstände oder der Gewalt die Zuneigung oder Abneigung. 2) So wird das Metall durch Oxydation zerreiblich u. s. w. 3) Den Versuchen, die chemische Verwandtschaft auf mechanische Attraction zurückzuführen, steht als Correlat der Versuch gegenüber, durch Annahme chemischer Verwandtschaft zwischen Sonnen- und Erdkörper die Erscheinungen der Gravitation zu erklären. Im Geistigen erwarten die Einen Alles von der Gewalt, die Andern Alles von treibenden innern Neigungen.

§. 201.

Was aber in diesem gegenseitigen Hinweisen auf einander eigentlich enthalten ist, ist dies, dass jedes jener Verhältnisse als auf seine Wahrheit auf das andere, beide also als auf ihre Wahrheit auf ein Verhältniss hinweisen, in dem sie beide aufgehoben und zu Momenten herabgesetzt sind. Wie wird dieses Verhältniss zu fassen seyn? Der Mechanismus war der gesetzte Widerspruch gewesen (§. 192.), im Chemismus war (§. 197.) jede der beiden bezogenen Seiten der Widerspruch gewesen, da ihr Seyn darin bestand, sich absorbiren zu lassen, also nicht zu seyn. Jetzt soll die Objectivität als ein Verhältniss erscheinen, worin dies beides zugleich Statt findet. Es wird also die

Objectivität so in die Differenz mit sich treten, dass zugleich jede der in dieser Differenzirung hervortretenden Seiten auf die andere reflectirt ist, und ausser ihrer Einheit mit der andern sich widerspricht. Sind nun aber, da die Objectivität nur der realisirte Begriff ist (§. 189. 190.), die Momente in ihr, die in Differenz treten können, nur der Begriff und seine Realität, so wird sich also als die Wahrheit der, bisher betrachteten, Verhältnisse zwischen Objecten ein Verhältniss ergeben zwischen dem Begriff und seiner Realität, d. h. zwischen Subjectivität und Objectivität.

Es erhellt hieraus (vergl. den folg. §.), in wiefern man berechtigt ist, die Subjectivität der Objectivität entgegenzusetzen. Freilich wird sich nachher zeigen, wie dieser Gegensatz überwunden wird (s. §. 211.). In beiden Beziehungen wiederholt sich hier, was in einer niedrigen Potenz sich bei dem Wesen und der Erscheinung gezeigt hatte.

B. Das Subjective dem Objectiven gegenüber.

§. 202.

Alle die entwickelten Bestimmungen kommen in dem Zweckverhältniss zu ihrem Recht. In diesem liegt erstlich ein Dualismus [1]), indem ein Solches, was ein nur Subjectives [2]) ist, oder ein blosser Begriff, einem bloss Objectiven [3]) gegenübersteht, und als auf sein Anderes (insofern mechanisch) darauf einwirkt. Zweitens ist der Zweck nicht ein solcher Begriff, der in seiner blossen Subjectivität bleiben könnte, sondern weist auf die Objectivität als seine nothwendige Ergänzung hin, wie andrerseits die Objectivität, weil sie doch eigentlich seine Realität ist (§. 190.) ihn als ihre nothwendige Erfüllung in sich hineinlassen muss. Die Objectivität kann wegen dieses (gleichsam chemischen) Verhältnisses dem in sie hineintretenden Zweck nicht widerstehn, sondern erweist sich als die, von ihm bestimmbare, Grundlage [4]). Das Zweckverhältniss ist endlich die Wahrheit des Mechanismus und Chemismus, und zeigt sich als diese, indem es sie zu dienenden Momenten herabsetzt und sie, machtlos gegen den Zweck, ihm dienen müssen [5]). Gegen den Zweck, denn dies Verhältniss ist die Wahrheit der bisher betrachteten,

nur indem es zugleich ihre Negation[6]) ist. Fasst man die mechanische und chemische Betrachtungsweise unter dem Namen der physikalischen zusammen, so steht die teleologische über derselben.

1) *Anaxagoras*, als dessen Hauptverdienst mit Recht angegeben worden, dass er den Zweckbegriff in die Philosophie eingeführt hat, ist deswegen nothwendig Dualist. Vor ihm gibt es nur eine mechanische oder chemische Weltanschauung, jene bei den Atomikern, diese bei *Empedokles*. 2) Der Zweck ist Subject der Veränderung, welche in seiner Realisation vor sich geht. Diese Subjectivität desselben bekommt aber hier die Bestimmung, blosse Subjectivität zu seyn, weil ihr die Objectivität noch abgeht (vgl. §. 189. Anm. 3.). Als dieses nur Subjective erscheint der Zweck da, wo er ein Mangel (z. B. Trieb einer Pflanze, oder eines Thiers) oder auch ein nur noch gewollter, d. h. in einem Verstande existirender ist. Es erklärt sich hier, wie das Wort subjectiv, Subjectivität u. s. w. den Sinn bekommen konnte, den *Baumgarten* zuerst, seit *Kant* alle Welt mit ihm verbindet. Vergl. §. 152. Anm. 5. 3) Eben deshalb bekommt andrerseits die Objectivität hier die Bedeutung der blossen Objectivität, d. h. der Gegenständlichkeit gegen den zu realisirenden Zweck, oder den Begriff (s. §. 190.). 4) Die Schwierigkeit, welche in der Frage liegt, wie ein subjectiver Zweck in die Objectivität hineindringen könne, hat Viele ihre Zuflucht nehmen lassen zur Annahme einer göttlichen Assistenz oder einer vorherbestimmten Harmonie u. dgl. Sie ist nur zu heben durch die Erkenntniss, dass die Objectivität dienendes Moment des Begriffs ist, das von ihm (Voraus) Gesetzte. 5) Wenn man die *causa finalis* in einen Rang stellt mit der *causa efficiens*, und nicht jene als die Wahrheit von dieser ansieht, so muss es freilich als etwas Begriffloses, d. h. als ein Wunder erscheinen, dass der Zweck die (mechanisch und chemisch) wirkenden Ursachen durchbreche. Der Zweck realisirt sich, indem er die Gesetze des blossen Mechanismus überwindet, d. h. sie benutzt. *Kants* Zusammenstellung des Zweckes und der Zufälligkeit hebt als *tertium comparationis* dies hervor, dass beide Nicht- (freilich die eine noch nicht, der andre nicht mehr) Nothwendigkeit sind. Weil der Zweck ein höherer Begriff ist als der des Grundes oder der Ursache, deswegen ist es eine höhere Ansicht, die Gott als Weltzweck ansieht, als die ihn bloss

als Weltursache fasst. 6) Bei jenen beiden liegt nämlich das Bestimmende vor, bei diesem hinter dem Bestimmten, oder aber dort ist der Grund das Bestimmende, hier dagegen die Folge. Macht man die stillschweigende Voraussetzung, dass es nur jene beiden geben könne, dann ist die Unmöglichkeit, dass, was erst folgt, bestimmen könne, leicht zu beweisen (d. h. zu behaupten).

§. 203.

a) Zunächst also steht der Zweck nur als subjectiver der Objectivität gegenüber. In diesem Dualismus hat jedes Moment an dem andern seine Schranke. Der Zweck ist, weil er an der Objectivität seine Grenze hat, endlicher, er ist, weil er sich in die Objectivität noch nicht ausgeführt hat, nur innerlicher, er ist, weil er etwas ganz Andres ist, als die Objectivität, für diese ein äusserlicher Zweck[1]). Ihm gegenüber steht die Objectivität, die, indem sie den Begriff von sich ausschliesst oder sich gegenüber hat, die Bedeutung der begrifflosen Masse bekommt[2]). Die Ergänzung dazu, dass der Zweck nur subjectiv, blosser Drang ist, bildet dass der Masse alle Subjectivität abgeht, sie also todt ist. Als logisch kommt dies Verhältniss überall, also auch in der Natur[3]), vor.

1) Diese verschiedenen Bezeichnungen sind, je nachdem man sich auf die Seite des Zwecks oder der Objectivität stellt, gleich richtig. 2) In dem Dualismus des *Anaxagoras* stehn deswegen dem νοῦς als dem Inhaber der Zwecke die Dinge in ihrem geistlosen, massenhaften, fein vertheilten Zustande gegenüber. 3) Wenn z. B. aus einer Masse, die in sich diesen Trieb nicht hat, ein Nest gebaut wird, oder auch in allen parasitischen Erscheinungen.

§. 204.

b) Der Widerspruch[1]), der darin enthalten ist, dass der Begriff noch nicht Objectivität ist, ob ihm gleich die Objectivität zukommt, und die Objectivität, obgleich seine Realität, den Begriff von sich ausschliesst, löst sich, indem der Zweck sich ausführt. Dies geschieht ganz unmittelbar, er bezieht sich, weil er berechtigter ist als sie, auf die Masse, als blosse (rohe) Gewalt, und sie verhält sich zu ihm als widerstands-

loser Stoff oder als Material, in oder an welchem der Zweck realisirt wird[2]). Dieses sich Realisiren in dem Stoff ist ein Abstreifen seiner Endlichkeit und ein Bethätigen seiner als des Höheren gegen die Masse.

1) Es gibt kaum einen Begriff, in welchem es so leicht wäre Widersprüche nachzuweisen, als im Begriff des Zwecks, d. h. des unwirklichen Wirksamen, des folgenden Grundes u. s. w. 2) Solch unmittelbares Verwirklichen des Zwecks tritt uns in den Erscheinungen entgegen, wo der Zweck einen widerstandslosen (weichen) Stoff sich gegenüber findet, der ihm sogleich nachgibt. Dem Künstler gibt der Thon nach, nicht so der Marmor; das Thier findet, was es sucht, vor. Der νοῦς des *Anaxagoras* findet keine Schwierigkeit, wo er seine Zwecke in die Masse einführt.

§. 205.

c) In dieser Fassung aber entspricht das Zweckverhältniss seinem Begriff noch nicht. Nach diesem sollte das dem Zweck gegenüberstehende wirklich als seine Objectivität erscheinen und die Bedeutung seiner Grundlage haben (s. §. 202.), hier aber erscheint es als von ihm Vorgefundenes, und eben deswegen kann der Zweck, der durch dasselbe begrenzt ist, desselben nie Herr werden. Er bleibt der Masse, wie sie ihm, stets äusserlich[1]) und verliert daher seine Endlichkeit nie[2]). Soll das Zweckverhältniss seinem Begriff entsprechen, so wird das Object nicht mehr dem Zweck nur weichen, und dadurch gerade einen (passiven) Widerstand leisten müssen[3]), sondern um wirklich vom Zweck durchdrungen zu erscheinen, wird es wirklich negativ (zur blossen Grundlage [§. 105.] herab-) gesetzt werden müssen. Dies gibt uns den Begriff des Mittels, d. h. eines durch den Zweck bestimmten auf andere Objecte (mechanisch, chemisch) einwirkenden Objects, welches in dieser Einwirkung negativ gesetzt (verbraucht) wird[4]). Diese vermittelte Realisation des Zwecks, welche sich nicht mehr als rohe Gewalt (s. §. 204.) zeigt, sondern als List, setzt die unmittelbare voraus, und steht daher höher als jene[5]).

1) Der Zweck dringt deswegen nicht in das Material ein, sondern bringt nur an ihm Veränderungen hervor. 2) Es sind endliche Zwecke, die so in der Masse realisirt werden. 3) Je mehr die Masse nachgibt, um so mehr weicht sie dem Zwecke aus und um so weniger dringt er in sie hinein. Er bleibt ihr daher äusserlich, und ist nur äussere an ein Substrat gebrachte Form (ein Begriff, dessen Verwandtschaft mit dem Zweck *Aristoteles* richtig hervorhebt). Weil der νοῦς des *Anaxagoras* seine Zwecke an die Masse bringt, ist er nur formirend, gestaltend, nicht belebend noch schaffend. 4) Es verwirklicht sich der Zweck nicht nur an dem Mittel, sondern durch dasselbe, weil er es durchdringt. 5) Beim Menschen ist das unmittelbare Realisiren der Zwecke, eben so wie beim Thier das vermittelte, auf ein Minimum reducirt, er muss lernen, was das Thier von selbst kann, und durch das Werkzeuge Schaffen stets listig sich verhalten. In dieser List streift er seine Rohheit ab.

§. 206.

Sieht man aber genauer an, was in dem Begriff des Mittels liegt, so hat man an diesem ein Object, welches aber durch den Zweck bestimmt (gewollt etwa) ist. Die Endlichkeit also der Subjectivität und Objectivität hat sich hier abgetreift, indem das, was ein Object, zugleich auch subjectiv ist. Das Mittel, das deswegen höher steht als die Masse und höher als der bloss endliche Zweck[1]), nöthigt uns, ein Verhältniss zu denken, wo der subjective Zweck nicht mehr der Objectivität gegenübersteht, sondern vielmehr die Objectivität dem Zwecke gemäss geworden ist. Dies gibt die Zweckmässigkeit oder den realisirten endlichen Zweck.

1) Der Pflug ist etwas Höheres und Ehrenvolleres als der Wunsch nach Genuss, der ihn bauen liess. Eben so auch ist er mehr als der Acker.

C. Die Zweckmässigkeit.

§. 207.

Wo Etwas einem Zwecke gemäss gemacht ist, da ist praktisch widerlegt, dass es keinen Uebergang vom Subjectiven zum Objectiven gebe[1]). Der bisher nur innerliche Zweck ist hier in die Aeusserlichkeit getreten und also verwirklicht

(§. 123.). In diesem realisirten Zweck ist also bleibend verbunden, was in dem Mittel nur vorübergehend[2]) vereinigt war, darum steht er höher als das Mittel[3]) und darum auch als der blosse nur erst gewünschte oder gesuchte Zweck. Deshalb ist das aufgeklärte[4]) Denken ein Fortschritt gegen die teleologische Betrachtung[5]) und es kann sich ihr gegenüber seines Realismus[6]) rühmen.

1) Selbst an *Kants* berühmten „hundert Thalern" liesse sich das nachweisen. 2) So lange es dient. Wird es nicht gebraucht, so ist es ein blosses Object, in einem Werkzeug sieht, der es nicht brauchen kann, bloss Eisen. 3) Dies ist das Wahre an den Maximen, dass der Zweck das Mittel heilige, dass wer den Zweck auch das Mittel wolle u. s. w. Sie machen den Zweck zum *principale*. 4) Auch im Praktischen besteht die Aufklärung (Industrie) darin, dass an die Stelle der blossen (Roh-)Stoffe zweckmässig Umgestaltetes gesetzt wird. 5) Diese fragte *cui bono*? Jenes zeigt, was man von Etwas habe, oder wozu es nütze. Der Uebergang vom *Anaxagoras* zu den Sophisten ist darum ein Fortschritt. 6) Unter den „reellen Interessen" ist in der Regel nur Nutzen zu verstehen.

§. 208.

Nicht zufällig aber bedeutet das Wort zweckmässig oder nütze ein Solches, welches (als Mittel) zu einem Zwecke dient. Weil nämlich der Zweck, welchem der Stoff gemäss gemacht wurde, ein demselben äusserlicher d. h. endlicher gewesen war, so kann auch die Vereinigung beider nur eine mechanische und gewaltsame seyn, dann aber ist sie eine zufällige (§. 128.) und als solche hinfällige, wie die im Mittel gegebene gewesen war. Eben darum erweist sich auch jeder realisirte Zweck bei näherer Betrachtung als Mittel zu einem zu erreichenden neuen[1]). Auch die Endlichkeit ist eigentlich dem Zweck, wenn er von Aussen an den Stoff gebracht, und gleichsam durch Juxtaposition mit derselben verbunden ist, nicht ganz abgestreift, und man darf sich nicht wundern, wenn trotz ihrer Verwirklichung dergleichen Zwecke nur subjective oder auch endliche genannt werden[2]).

1) Das verwirklichte Haus ist Mittel zum bequem Wohnen, dieses zum ungestört Arbeiten u. s. w. 2) Auf einem höheren Standpunkte (s. weiterhin §. 211. ff.), erscheint die teleologische Betrachtung, welche den Zweck ausserhalb des Realen und jenseits seiner setzt, als unreif, kindisch, und die aufgeklärte, nach welcher die Dinge nur als umgestaltet (der Korkbaum nur als Pfropfen) Werth haben, als beschränkt, läppisch.

§. 209.

Nicht nur aber dass der (und darum jeder) erreichte endliche Zweck eigentlich Mittel ist, sondern auch das (und darum jedes) Mittel ist von dem erreichten Zweck nicht unterschieden und darum selbst einer[1]). Denn wenn, um den subjectiven Zweck in die Objectivität zu bringen, und beide zu verbinden, ein Mittel nöthig war, so auch für die vorübergehende Vereinigung ein Mittel. Die Begriffe des Mittels und des realisirten Zweckes sind also nicht zu trennen, müssen als eine Einheit gedacht werden. (Durch abwechselndes Anwenden derselben auf ein und denselben Gegenstand wird also natürlich ein Pro- und Regress ins Endlose erzeugt werden[2]) s. §. 48.). Fassen wir daher zusammen, was sich ergeben hat, so denken wir Zweck, der eben dadurch Mittel ist, und dem die Realität nicht abgeht, weil er sich selbst realisirender Zweck. Dies gibt das, was wir Selbstzweck oder Idee[3]) nennen. Auf sie als auf die wirkliche Einheit von Subjectivität und Objectivität weist als auf ihre Wahrheit die endliche Zweckmässigkeit hin[4]).

1) Die Mittel zum Hausbau muss man sich durch allerlei Mittel schaffen, zu denen man selbst wieder Mittel anwenden muss u. s. w. 2) Eine solche Reihe ist angegeben in dem vorigen §. sub 1. und in dem so eben sub 1. Bemerkten. 3) Wie die Sophisten über den *Anaxagoras*, so geht *Sokrates* über die Sophisten hinaus, indem er an die Stelle des endlichen Zwecks den Selbstzweck, deshalb an die Stelle des Nützlichen das Gute, setzt. 4) Das teleologische Argument für das Daseyn Gottes, welches von dem Daseyn des bloss Zweckmässigen übergeht zu dem Begriff eines Selbstzwecks, hat seine logische Wahrheit in diesem Uebergange.

§. 210.

Ein Rückblick auf das beschlossene Kapitel (§. 190—209.), welches die Kategorien der Objectivität betrachtet hat, wel-

che in dieser Sphäre der Erscheinung eben so correspondirt, wie der Begriff dem Wesen, zeigt, wie zuerst sich als objectives Verhältniss das Verhältniss unter Objecten erwies. In diesem erschien uns die Objectivität in ihrer Unmittelbarkeit; die verschiedenen Formen, welche das Verhältniss von Objecten annehmen konnte, waren der Mechanismus, der Chemismus und die Wechselbestimmung beider. Sie correspondiren dem was im zweiten Theil der Complex der Dinge gezeigt hatte. Es trat dann zweitens die Objectivität in die Differenz und Vermittelung, was uns das Verhältniss des Subjectiven und Objectiven gab, in dem sich das Verhältniss von Wesen und Erscheinung wiederholte. Endlich in dem realisirten Zweck sahen wir das Subjective objectiv geworden (wie dort das Innere sich äusserte), was uns, als auf das allendliche wahre Verhältniss, auf den Selbstzweck oder die Idee hinwies. Es braucht nicht hervorgehoben zu werden, wie genau auch der Uebergang von diesem Kapitel dem vom zweiten Kapitel im zweiten Theil der Logik zum dritten entspricht.

III.

Drittes Kapitel.

Idee.

§. 211.

Unter Idee verstehn wir Selbstzweck. Als solcher ist die Idee eben sowol ausgeführtes Seyn, als auszuführender Zweck [1]), und muss als immanenter Selbstvermittelungsprocess [2]) gedacht werden. Wenn in der Realisation des Zwecks sich Subjectives und Objectives noch gegenüber standen, so ist die Idee als ihre Einheit Subject-Object [3]). Wo daher die Philosophie sich auf den Standpunkt der Idee stellt, oder Idealismus wird, ist der Gegensatz von Subjectivem und Objectivem für sie nicht da [4]). Die Idee als diese Einheit ist Vernunft [5]) im Sinne von Vernünftigkeit, so dass von selbstbewusster

Vernunft hier nicht die Rede ist. Der Idee, als dieser Einheit, gegenüber erscheint der Begriff als untergeordnetes Moment [6]). Weil die Idee den höchsten Gegensatz in sich gelöst enthält, ist es einerseits leicht, in ihr Widersprüche nachzuweisen [7]), und ist sie andrerseits über alle Gegenstände erhaben, so dass sie, Grund und Folge, Ursache und Wirkung u. s. w., als ihre Einheit in sich enthält. Die verschiedenen Bestimmungen, welche die Betrachtung des Selbstzwecks ergibt, können ideale Kategorien genannt werden [8]). Sie entsprechen dem, was im ersten Theil unter der Ueberschrift Modus, im zweiten unter Wirklichkeit abgehandelt ward.

1) Von diesen beiden Bestimmungen hebt die Idee im Sinne *Plato's* die erste, die Idee im *Kantischen* Sinne die zweite Bestimmung hervor. Jene ist deswegen leblos, diese blosses Regulativ. Die Idee ist keins von beiden. 2) Die Idee führt sich aus, ist nicht fertiges todtes Seyn. Darum ist sie System. 3) In der Idee ist daher der Begriff, der in der Objectivität sich verloren hatte, zu sich zurückgekehrt. 4) Die Philosophie als Idealismus führt daher den Beweis für die Möglichkeit der Vereinigung von Logik und Metaphysik (s. §. 4.). 5) *Schelling* definirt daher die Vernunft (was er Vernunft nennt, heisst hier Idee) als Einheit des Subjectiven und Objectiven. Wenn er diese Definition obenan stellt, und dann gleichsam analysirend weiter geht, so gilt von diesem Verfahren, was §. 151. gesagt wurde. 6) Daher man von blossem Begriff sprechen kann, sofern man darunter den Begriff versteht, wie er sich noch nicht mit der Objectivität identisch gesetzt hat. Ihm gegenüber ist dann die Idee das wahrhaft Wirkliche. 7) Indem man nämlich die Idee analysirt, d. h. abstract betrachtet. 8) Aus demselben Grunde, warum die Kategorien der Objectivität, obgleich logische Kategorien, dennoch (namentlich die niedrigern) vorzugsweise im natürlichen Gebiete ihre Anwendung zu finden scheinen, aus demselben Grunde die idealen, namentlich die höhern, in der Sphäre des Geistes. Der Geist ist Idee als sich wissend, Vernunft als selbstbewusste (vgl. m. Grundr. d. Psychol. §. 92.).

§. 212.

Die Idee ist Einheit des Begriffs und der Objectivität. Dies wird sie also auch seyn müssen im Anfange, d.h. wie

sie zuerst gefasst werden muss. Ist nun das Anfängliche überhaupt das Unmittelbare, so wird auch die Idee zunächst in Weise der Unmittelbarkeit zu nehmen seyn, und da Unmittelbarkeit Seyn war, ist die Idee als seyende oder als unmittelbare zuerst zu betrachten.

A. Die Unmittelbarkeit der Idee.

§. 213.

Die Unmittelbarkeit oder das Seyn der Idee nennen wir Leben[1]). Auch als seyende kann die Idee ihrer Bestimmung, Selbstvermittelung, unendliche Rückkehr zu seyn, nicht widersprechen, ihr Seyn wird daher seyn ein unendliches Seyn, d. h. (§. 50.) Für sich seyn. Zeigt sich nun aber das Für sich seyn nur in Für sich seyenden, so wird auch das Leben erscheinen in einer Pluralität und, da diese eine begriffsmässige ist, einem Inbegriffe Lebendiger[2]). In jedem derselben ist die Idee, d. h. Selbstzweck[3]).

1) Dies Wort wird hier als logische Kategorie, und eben darum in so weitem Sinne genommen, wie man es nimmt, wenn man von lebendiger Gemeinschaft u. s. w. spricht. Diese Kategorie bildet die abstracte Grundlage sowol zu der Lebendigkeit in der Natur, wie zu andern, geistigen Verhältnissen. Sie anwenden, heisst Alles organisch betrachten. Im höchsten Gebiete ist die Schönheit unmittelbare Existenz (Leben) des absoluten geistigen Inhaltes. 2) Daher im Volksgebrauch Leben oft einen Complex von Lebendigen bezeichnet. 3) Nur was Manifestation von Selbstzweck ist, hat Leben. Den Selbstzweck, die Idee, hat, als die eigentliche Bestimmung des Lebens, *Kant* richtig erkannt. Seine Kritik der Urtheilskraft enthält mehr (wahren) Idealismus als alle seine übrigen Schriften. Es ist namentlich die unmittelbare Idee, mit der er sich darin beschäftigt, daher die Betrachtungen über das Leben und über die Schönheit.

§. 214.

In jedem Lebendigen wird daher seyn ein nicht mehr äusserlicher (s. §. 203.), sondern immanenter Zweck, welcher sich nicht realisirt gegen ein fremdes Material, dem er Gewalt anthut (§. 204.) oder auf Kosten eines zu verbrauchenden Mittels (§. 205.), sondern es wird sich dieser Zweck verwirklichen in solchen Mitteln, welche in der Realisation desselben selbst als Zweck gelten. Nennt man jenen Zweck Lebensprincip oder Seele[1]) diese Mittel Organe oder Glieder und ihre Totalität Leib[2]), so wird das Lebendige eine Einheit von Leib und Seele seyn[3]), und das Leben bloss dort sich finden, wo eine solche Einheit existirt. Indem die Mannigfaltigen (die Glieder) nicht ein Aggregat sind, welche durch eine äussere Gewalt zusammengehalten werden, sondern der Zweck als die Idealität[4]) der Vielen sie als Einheit setzt[5]), ist alles mechanische und chemische Verhalten zum Moment herabgesetzt[6]), und tritt deswegen als solches nur hervor, wo das Leben gefährdet ist, oder erlischt[7]).

1) Dies Wort wird hier so genommen, wie *Aristoteles* es nimmt, als immanenter Zweck. 2) Auch im Geistigen, ja in den höchsten Sphären, findet diese Kategorie ihre Anwendung. Die Gemeinde ist der Leib des Herrn. Organe sind nicht Theile, auch nicht blosse Mittel; eine organische Ansicht vom Staate sieht ihn nicht als ein Aggregat an. Der Organismus ist mehr als eine blosse Maschine, d. h. als ein Mechanismus, darum im höhern Sinne System. Diese Begriffe als die höchsten genommen, so würde Gott als die Seele der Welt gefasst werden, was wiederum mehr ist, als ihn als ihren Zweck fassen (s. §. 202. Anm. 5.). 3) Da Leben = Idee ist, so kann *Hegel* mit Recht die Idee als Einheit des Leibes und der Seele bezeichnen. 4) Die Seele negirt fortwährend im Stoffwechsel die Mannigfaltigkeit der Organe, und führt Eines in das Andere um so mehr über, je kräftiger sie ist. Thiere leben sich schneller ab als Bäume. 5) Nach dem aufgestellten Begriff ist Trennung von Leib und Seele ein *non-sens*. 6) Wie die bloss chemische Betrachtung dem Lebendigen nicht gemäss ist, zeigt sich auf empirische Weise darin, dass die organische Materie sogar chemisch genommen eine von der unorganischen verschiedene Zusammensetzung zeigt. 7) In der Krankheit, in der Verwesung gibt es bloss chemische Processe; die Verdauung ist keiner, weil sie noch mehr ist.

§. 215.

a) Da das Lebendige Erscheinung der Idee ist, so kann es nicht processlose Ruhe seyn, sondern seine Bestimmung ist, zu resultiren. Diese seine Bethätigung als Process erscheint zunächst als gegen sich selbst gerichtet, so dass das Lebendige sich selber producirt; als dieses productive Product erweist sichs, indem es sich (als Zweck) in sich (als Material) verwirklicht[1]). Dieses sich selber Schaffen und Formen gibt uns den Process der Gliederung. Ohne Articulation gibt es kein Leben. Es gehört dazu eben sowol, dass es sich als ein Mannigfaltiges bethätige, als dass diese Bethätigung eine von ihm selbst gesetzte sey[2]).

1) Dass in diesem Gliederungsprocess gerade die Seele d. h. das Princip oder Subject des Lebens als das Formirende genommen wird, liegt in der Natur dieses Verhältnisses. Ueberhaupt ist es eine Gleichheit des Verhältnisses, welches, abgesehn von dem Vorgange des *Aristoteles*, im Mittelalter die Seele als Form des Leibes fassen liess, so wie den Leib als ihre Materie. Die Seele ist nicht endliche, sondern immanente, daher absolute Form. Der Leib nicht blosses Substrat, sondern einzig mögliche Weise der Wirklichkeit. Dies Verhältniss hat *Aristoteles* bei seiner Polemik gegen die Seelenwanderung immer festgehalten (vgl. übrigens §. 109. Anm. 3.). 2) Die Elemente sind deswegen kein Lebendiges, weil keine Mannigfaltigkeit, die Krystalle nicht, weil keine von Innen kommende sich in ihnen findet.

§. 216.

b) Aber hiermit ist die Thätigkeit des Lebendigen nicht beschlossen. Da es nämlich der Begriff ist, wie er Objectivität hat, so steht es in der Objectivität als ein Theil einer Welt da (§. 191.), es wird also allen den Verhältnissen, in welchen Objecte unter einander stehn (§. 192.), allen den Weisen, wie diese auf einander einwirken, preisgegeben seyn. Wenn aber jedes blosse Object von dem andern determinirt werden konnte, so ist dies hier nicht möglich, da das Objectivseyn (die Objectivität) sein eignes Moment ist

und also keine Berechtigung dagegen hat. Daher wird die Einwirkung der Objecte auf das Lebendige als solches[1]) für dieses nur die Veranlassung seyn, sie zum Moment herabzusetzen; das Object kann das Lebendige nur reizen[2]), das Lebendige wird dagegen das bloss Objective mit der Lebendigkeit gleichsam anstecken, indem es dasselbe sich assimilirt[3]). Der Assimilationsprocess ist weder mechanische Zusammensetzung noch chemische Neutralisation, obgleich er beide zu seinen Voraussetzungen hat; ohne Assimilation gibt es kein Leben[4]).

1) Wenn ein Lebendiges gestossen, gehoben u. s. w. wird, so kommt es nicht als Lebendiges in Rechnung. 2) Nur das Lebendige kann, und jedes Lebendige muss gereizt werden können, d. h es wird in ihm die Reaction nicht der (reizenden) Action gleich seyn, sondern specifisch davon verschieden. 3) Diesen Vergiftungsprocess (*Oken*, *Hegel*) des zu Assimilirenden hat *Aristoteles* im Auge, wenn er zeigt, dass Alles sich durch solches nähre was ihm gleich sey und nicht sey. Die Assimilation ist darum kein bloss chemischer Process. In diesem wird ein Drittes hervorgebracht, das Neutrale. In jenem dagegen ist das Product nur das Eine der beiden, nämlich das Assimilirende, ein Unterschied, der absolut ist. 4) Auch im Geistigen nicht. Lernen ist Assimilation; ohne sie verknöchert und stirbt der Geist.

§. 217.

c) Die nähere Betrachtung aber des eben dargestellten Processes nöthigt, einen andern zu denken: Das Resultat nämlich ist, dass einerseits in solchem Process das Lebendige sich befriedigt. Diese Befriedigung liegt nur darin, dass es sich selbst neu hervorgebracht[1]), sein Selbstgefühl gesteigert hat. Andrerseits ist in dem Process der Befriedigung das Object von ihm inficirt und seines Wesens geworden. Beides zusammengefasst, gibt uns den Begriff eines Processes, in welchem das Lebendige sich producirt, indem es sich ein es Reizendes assimilirt, welches ihm nur sein eignes Wesen repräsentirt, von dem es darum eben so sehr assimilirt wird[2]). Dieser Process, in welchem

die beiden bisher betrachteten Formen des Lebensprocesses synthetisch verbunden sind, mag als Recreations- oder Reproductionsprocess bezeichnet werden. Ohne ihn gibt es kein Leben [3]).

1) Es recreirt sich das Lebendige im Assimilationsprocess. 2) Das Gefühl von der Nothwendigkeit dieses Ueberganges, der natürlich nicht den Sinn haben kann, dass durch Assimilation, der Nahrung z.B., diese zum Repräsentanten der Gattung werde, haben von jeher Alle gehabt, welche die nährende und zeugende Function zusammenstellten. 3) In der natürlichen Sphäre kommt er als Gattungsprocess vor, in der geistigen reproducirt sich der Geist nur in der Gemeinschaft mit seines Gleichen. Die Sprache ist dann der befruchtende Saame, ohne den das geistige Leben erstirbt. Wurde durch die mechanische Juxtaposition eine Summe, durch die chemische Intussusception ein Product erzeugt, so ist Assimilation und Reproduction = Potenziren; es ist nicht nur Erhaltung sondern Steigerung des Daseyns.

§. 218.

Das Resultat aber dieses Processes ist, da das Assimiliren zugleich ein Assimilirtwerden ist, dass Jedes der beiden Processirenden als solches verschwunden, und nur das geblieben ist, was nicht gegen einander gerichtet war, das gleiche Wesen. Es producirt deswegen das Lebendige in diesem Process nicht sowohl sich, als vielmehr nur sein (allgemeines) Wesen, und zwar auf Kosten und mit Aufopferung seiner Einzelnheit [1]). War nun aber die Idee nur unmittelbare, indem sie als diese Einzelnen (Lebendigen) existirte, und zeigt sich hier in der höchsten Form des Lebensprocesses, dass die Einzelnen als solche aufhören müssen, so ist doch offenbar, dass die Idee als unmittelbare verschwunden ist, d.h. für uns aufgehört hat. Hat aber die Unmittelbarkeit, die Unterschiedslosigkeit war, aufgehört, so wird die Idee, die zuerst in der Unmittelbarkeit zu denken war, jetzt vielmehr gedacht werden müssen als in die Differenz getreten, d.h. als Beziehung und als wesentliches Verhältniss [2]).

1) Im Gattungsprocess producirt das Einzelne nicht sich als Einzelnes, sondern sein Blut, d.h. seine Substanz. Eben so gibt der Mensch in der Gesellschaft seine Einzelnheit auf. *De duobus intellectibus fit unus* sagt treffend *Johannes Erigena* vom Gespräch. 2) Auch hier gilt natürlich, hinsichtlich des Uebergangs, was im vorhergehenden §. Anm. 2., und sonst öfter erinnert worden ist. Vergl. indess §. 221. Anm. 2.

B. Die Idee als wesentliches Verhältniss.

§. 219.

Die Idee ist wesentliches Verhältniss, wo sie sich zu sich selbst verhält, wo darum (vgl. §. 117.) die Idee beide Seiten bildet, an jeder Seite aber zugleich die andere scheint (s. §. 89.) als ihr nothwendige Ergänzung. In dieses Verhältniss kann aber die Idee nur treten, indem sie in den verschiedenen Seiten je nach den verschiedenen Momenten gesetzt wird, die in ihr enthalten sind. Es wird also die subjective Idee der objectiven gegenüberstehn, und jede nothwendig auf die andere bezogen werden. Dies Verhältniss wird, wie ein jedes, je nachdem die eine oder die andre Seite als Ausgangspunkt angesehn wird, ein doppeltes seyn [1]). Die objective Vernünftigkeit (Idee) als subjectiv gesetzt gibt uns den Begriff der Wahrheit.

1) *Sokrates* war über die Sophisten hinausgegangen (s. §. 209. 1.) indem er die Idee geltend machte, aber nur in Weise der Unmittelbarkeit, darum in seinem idealen Leben; wo er sie sich zum Bewusstseyn bringt, ist es immer die Schönheit die er preist. *Plato* macht den Fortschritt, dass er die Idee als theoretische und praktische, d.h. als Verhältniss gefasst hat.

a. Das Wahre.

§. 220.

Zunächst ergibt sich aus der obigen Entwicklung, wie die Wahrheit von der blossen Objectivität unterschieden ist. Sie besteht darin, dass Begriff und Objectivität sich adäquat geworden sind, und ist daher ideale Objectivi-

tät[1]). Deswegen ist in der ganzen Untersuchung der Kategorien jede als unwahre bezeichnet worden, welche ihrem Begriff noch nicht adäquat geworden war, diejenige aber, in welcher sie ihrem Begriff adäquat wurde, als ihre Wahrheit (vergl. §. 19.). Die Wahrheit kommt daher der Idee nicht zu, sondern die Idee und nur die Idee ist die Wahrheit; Etwas enthält nur in so weit Wahrheit, als es Idee enthält.

1) Ein Mensch existirt, der Mensch, d. h. die Menschheit oder die Menschenwelt hat Objectivität, ein wahrer Mensch ist, der seinem Begriff, seiner Bestimmung adäquat geworden ist, in dem das Subject sich mit der Humanität identificirt und also der ideale Mensch Existenz gewonnen hat.

§. 221.

In dem bisher Gesagten ist aber nur enthalten, was dem idealen Verhältniss überhaupt zukommt, mag man es nun von der einen oder der andern Seite ansehn, und was hier als Begriff des Wahren angegeben wurde, gilt eben so von dem Guten[1]) (s. §. 224 folg.) Näher aber war dieses Verhältniss dahin bestimmt, dass darin die Objectivität der Idee sich als Ausgangspunkt, ihre Subjectivität als Zielpunkt verhalte. Die Idee wird daher diesen theoretischen Character haben, oder Wahrheit seyn, wenn sie Object ist für die Idee als Subject. Da nun die Idee als subjectiv erscheint in vernünftigen Subjecten, die als solche wissend sind, so ist wahr: was gewusst wird wie es ist, und Wahrheit: sich offenbarende, oder gewusste Vernünftigkeit[2]). Eine Wahrheit, die nicht für das Wissen, wäre eine *contradictio in adjecto*[3]). Die objective Vernünftigkeit treibt sich selbst dazu, als subjectiv zu seyn, wie die subjective dazu, die Objectivität in sich aufzunehmen. Dem Wissenstriebe des Subjects correspondirt daher der Offenbarungstrieb der objectiven Vernünftigkeit, und nur durch dieses Correspondiren kommt die Wahrheit zu Stande[4]).

1) Daher braucht man: wahrer Mensch und guter Mensch als Synonyma. 2) Die gewöhnliche Erklärung von Wahrheit, welche an die Stelle des Wissens das Vorstellen, an die Stelle der objectiven Vernünftigkeit die blosse Existenz setzt, gibt eine Definition höchstens von der Richtigkeit, nicht von (Vernunft-) Wahrheit. Wenn hier der Uebergang gemacht ist von dem Reproductionsprocess (§. 218.) zur Wahrheit und gewussten Vernünftigkeit, so zeigt sich dieser auch empirisch so, dass in dem ersten der oben (§. 217. Anm. 3.) angeführten Beispiele im Gattungsprocess hervorgebracht wird, worin das einzelne Exemplar seine Wahrheit hat, im zweiten das Aufgeben der Einzelnheit zum Wissen der Wahrheit führt. Daher die Dialektik des *Sokrates* und *Plato* nur in der Unterredung besteht. 3) Diese Beziehung auf das Wissen liegt im Worte ἀλήθεια angedeutet, eben so darin, dass im Deutschen oft das Wort offenbar die Stelle von wahr vertritt. Der Gedanke einiger Mystiker, dass weil es ewige Wahrheiten gebe, es einen ewigen Verstand geben müsse, enthält daher Wahrheit. 4) Man pflegt oft Zufall zu nennen, was nur dieses Correspondiren ist. Wer sucht wird finden.

§. 222.

Die Wahrheit kommt also zu Stande nur in dem Acte, in welchem die objective Vernünftigkeit subjectivirt wird, d. h. des Erkennens. Wenn aber dies, so muss das Erkennen eben sowohl Percipiren der Wahrheit seyn als Produciren derselben. Nach jener Seite wird die Wahrheit angenommen oder empfangen, nach dieser hervor (heraus) gebracht. Einseitig diese Momente festgehalten, so ergeben sich daraus die entgegengesetzten Ansichten des dogmatischen Empirismus, der nur Axiome und Theoreme kennt und nur ein analytisches Verfahren will, und des construirenden Idealismus, für den es nur Postulate und Probleme und synthetisches Verfahren gibt.

Die Psychologie, welche das Erkennen betrachtet, nicht sowol um zu zeigen, wie die Wahrheit zu Stande, sondern wie das Subject in ihren Besitz kommt, muss, nur mit verändertem Gesichtspunkt, Manches berühren, was hier vorkommt. Vgl. §. 110. Anmerk., und m. Grundr. d. Psych. §. 111 u. ff.

§. 223.

Sehn wir aber zu, was darin liegt, dass die Wahrheit zu Stande kommt, indem sie hervorgebracht wird, so ist

doch offenbar, dass die Einheit der subjectiven und objectiven Idee das Product einer Thätigkeit ist, welche ihren eigentlichen Grund in der Idee als subjectiver hat, also von ihr ausgeht. Es weist also das Verhältniss, welches als Wahrheit bezeichnet wurde, auf ein anderes (oder auf eine andere Form des idealen Verhältnisses) hin, in welchem die Subjectivität der Idee der Ausgangspunkt ist, und das Ziel, dass sie als objective sey. Die Vernünftigkeit, als die in die Objectivität einzuführende, ist Vernünftigkeit als Zweck, das Gute.

Indem sich das Gute als die nothwendige Consequenz des Wahren ergeben hat, ist einzusehn, in wiefern *Kant* dem Practischen den Primat einräumen kann vor dem Theoretischen.

b. Das Gute.

§. 224.

Das Gute ist zunächst, ganz wie das Wahre, ideales Verhältniss und findet nur Statt, wo die Subjectivität der Idee und ihre Objectivität sich adäquat sind (vgl. §. 221. Anm. 1.). Gab aber dieses Verhältniss das Wahre, indem der objectiven Idee die subjective adäquat gemacht und also sie so gedacht ward, wie sie ist, so hat man das Gute dort, wo die subjective Vernünftigkeit in die Objectivität hinübergeführt wird, so dass sie jetzt ist, wie sie gedacht (gewollt) wurde. So ergibt sich als eine entsprechende Bestimmung zu der im §. 221. gefundenen: Das Gute ist zu realisirende Vernünftigkeit oder Vernünftigkeit als Zweck. So wenig die blosse Objectivität schon Wahrheit, so wenig ist bloss Subjectives schon Gutes, wenn es nicht die Bestimmung auch der Objectivität hat[1]). Die practische Idee ist Zweck, sie unterscheidet sich von dem blossen Zweck durch den vernünftigen Inhalt. Verglichen mit ihr ist der endliche Zweck nur subjectiv, sie dagegen objectiv[2]).

1) Die blosse Vorstellung der Pflicht, das sogenannte Ideal, macht den Menschen noch nicht gut. 2) *Kant* hat daher ganz Recht, wenn er Maximen und Vernunftgesetze als subjectiv und objectiv sich entgegensetzt. Eine Ansicht, die, wie etwa *Fichte's*, keine höhere Kategorie kennt als das Gute, fasst auch Gott nur als den seyn sollenden Endzweck der Welt, als zu realisirenden Weltplan, moralische Weltordnung.

§. 225.

Das Gute ist die Idee als Zweck. Der Zweck aber hatte zu seiner Wahrheit und seinem Ende seine Realisation. Am Ende also (oder eigentlich) erscheint das Gute als Realisirtes, d. h. als Seyn. Die Idee aber wie sie realisirt ist, oder Objectivität hat, ist für das Wissen, nicht mehr eine Aufgabe für das Wollen; der Begriff des Guten weist also auf die Idee als Wahrheit mit Nothwendigkeit hin[1]), mit derselben Nothwendigkeit, mit welcher von dieser zum Guten übergegangen werden musste. Jedes ist am Ende das andere, und hat es eben deshalb eben so sehr zu seiner Grenze als zu seiner Voraussetzung[2]). Will man sich dieser Consequenz entziehn, so ist dies nur möglich, indem man die Sache nie zum Schluss kommen lässt, und also theils das Erkennen und damit (§. 222.) das Wahre als unvollendet, theils das Wollen als ein stetes Sollen fixirt, und so in den endlosen Progress hineinzieht[3]).

1) Daher wird *Kant* bei der Betrachtung des Guten zu der Idee eines vollkommensten Wesens, d. h. zur theoretischen Annahme der Realität des Guten getrieben. 2) Deswegen wird andrerseits *Kant* genöthigt, der practischen Vernunft den Primat einzuräumen, indem er das Wissen begrenzt. 3) Daher das Ding an sich als stets unerkannter Rest übrig bleibt; zu seinem Correlat hat es das nie verwirklichte Ideal des Guten. Auch *Fichte* fixirt das Gute als endloses Sollen, und wird immer wieder auf den nicht deducirbaren Anstoss gewiesen, der die (theoretische) *conditio sine qua non* für das Practischseyn des Geistes ist.

§. 226.

Lassen wir diesen endlosen Progress zum Schluss kommen, indem wir vollführen, was er fordert (§. 49.), so ergibt

sich, dass die Idee, da sie eben sowol sich vorfindet als sie ausgeführt werden soll, gefasst werden muss als weder das Eine noch das Andere, indem sie sowol das Eine als das Andre ist. So ist sie die Idee überhaupt, die Vernünftigkeit schlechthin, welche eben sowol verwirklichtes Gutes, als lebendiges sich realisirendes Wahres ist. Die Idee, so genommen, ist wirkliche Rückkehr in sich selbst, hat als solche alle Endlichkeit von sich abgestreift[1]) und ist absolute Idee[2]), absolute Vernünftigkeit oder kurzweg das Absolute[3]).

1) Das Wahre wie das Gute waren, weil jedes an dem andern sein Ende hatte, noch endliche Weisen der Idee. Daher erschien sie noch als mehrere (eben diese zwei) Ideen. Jede derselben zeigt dann in sich selbst noch die Endlichkeit. In der absoluten Sphäre zeigt sich die Religion als Zweiheit (Gesetz und Evangelium, Moral und Dogmatik). Daher *Plato* (s. §. 219. Anmerk.) als der *Christianus ante Christum* bezeichnet worden ist. 2) Dies heisst hier Idee *absolute* genommen. Diese weder theoretische noch practische Idee hat man wohl auch speculative Idee genannt. 3) Die Idee ist das Absolute, indem sie ihre Bestimmungen realisirt, und so ihre Entwicklung absolvirt hat. Alle Kategorien können deswegen als (freilich mangelhafte) Definitionen des Absoluten bezeichnet werden, wobei nur festzuhalten ist, dass das (logische) Absolute nicht etwa mit dem (theologischen) Begriff der Gottheit zu verwechseln ist. Das Absolute ist noch lange nicht der absolute Geist. Geschichtlich ist der Uebergang von der theoretischen und practischen Idee zur absoluten durch *Aristoteles* gemacht worden.

C. Die Idee als Absolutes.

§. 227.

Indem die Idee die Schranke, welche sie hatte, indem sie als Gutes und Wahres sich gegenüberstand, abgestreift und in sich selbst aufgenommen hat, ist sie darin das wahrhaft Unendliche (s. §. 47.). Sie ist nicht mehr ein vernünftiger auszuführender Zweck, wie das Gute, sondern der sich realisirende Endzweck, sie ist die absolute Vernunft, der *Logos*, dessen Erscheinung alle Wirklichkeit ist[1]). Wie die Differenz des Guten und Wahren, so ist auch die Differenz

aller Kategorien, welche sich successive zu dieser Differenz gesteigert hatten, in der Idee getilgt; die Idee ist die Totalität der Kategorien (vgl. §. 6.), die Kategorie schlechthin.

1) Die Aufgabe der Philosophie ist, in der Wirklichkeit das Absolute, den absoluten Endzweck, den *Logos*, d. h. die Vernunft schlechthin, die absolute Idee zu erkennen. Sie ist deswegen weder empirischer noch practischer, sondern absoluter Idealismus. Das Wort Vernunft wird hier so genommen, wie wenn man sagt, es sey Vernunft in der Welt. Wie sich die Vernunft, der *Logos*, zu Gott verhalte, kann die Logik, die von Gott (noch) Nichts weiss, natürlich nicht sagen. Vergl. übrigens m. Schr.: Natur oder Schöpfung? Leipz. 1840. p. 82 ff.

§. 228.

Indem die Differenz in der Idee getilgt ist, ist sie zur Unmittelbarkeit zurückgekehrt, sie ist daher Leben: dies ist sie, indem sie nicht ruhiges Seyn ist, sondern Process. Anderseits ist doch die Differenz in ihr aufgehoben, also nicht verschwunden, und das Leben der Idee ist ein stetes sich mit sich Vermitteln[1]). Der Process der Selbstvermittelung des *Logos* ist die Logik, objectiv genommen. Dieser nachzugehn ist die Aufgabe der Wissenschaft der Logik, oder der Logik, subjectiv genommen Ihr Verfahren besteht in der Methode, d. h. darin, dass sie der Bewegung der Idee durch die verschiedenen Kategorien hindurch mitgeht. Die Methode ist dialectisch, indem jene Bewegung selbst Dialectik ist[2]). Die Wissenschaft der Logik hat daher zu ihrem Gegenstande die Idee, und wenn sie in der Einleitung als die Wissenschaft von den Kategorien bezeichnet ward, so ergibt sich hier als ihre wahrhafte Definition[3]): dass sie ist die Wissenschaft der Idee. Dies ist sie in einem doppelten Sinn, einmal indem sie die Idee zu ihrem Object hat, andrerseits weil, indem sie durch die Selbstbewegung der Idee zu Stande kommt, diese ihr Subject ist[4]) (vgl. §. 152. Anm. 5.).

1) In dieser Hinsicht kann man (bildlich) vom seligen, versöhnten Leben der Idee sprechen. 3) Hier erhellt,

in wiefern in der Einleitung von dem Gegenstande der Logik vorausgesetzt werden konnte, dass er in sich die Nothwendigkeit haben könne, sich zu entwickeln. Vgl. §. 18 ff. 3) Diese kann erst am Ende verständlich seyn, muss daher erst am Ende gegeben werden. 4) Hier fällt der *genitivus objecti* und *subjecti* zusammen, wie in *amor Dei.*

§. 229.

Wie erst hier, am Schlusse der Logik, gesagt werden kann, was die Logik ist, eben so kann man erst hier sich dessen bewusst werden, was man in der Darstellung derselben gethan hat. Am Anfange der Darstellung musste nämlich der Entschluss, sich rein denkend zu verhalten, als eine blosse Willkühr erscheinen (vgl. §. 25.). Höchstens konnte darauf hingewiesen werden, dass er mit der Vernunft nicht streite. Jetzt aber wissen wir, dass dieser Entschluss nichts Andres gewesen ist, als der Trieb der Vernunft, der Idee selbst, gedacht zu werden (s. §. 221.). Was wir für unser Thun halten mochten, erscheint jetzt als das Thun der Idee, die uns trieb. Daher haben nicht wir die Logik erzeugt, sondern sie sich selbst, wir sind ihr nur nachgegangen. Was dort noch befremdend erscheinen konnte, dass man den Gedanken wie etwas Lebendiges zu betrachten habe, erscheint hier als nothwendig, weil ja nichts andres gedacht wurde, als die Idee, die sich als Selbstvermittelungsprocess erwiesen hat (§. 226.), die also bis dahin begleitet werden musste, wo sie als dieser Process sich vollendet hat.

§. 230.

Wie am Schlusse jedes Haupttheils, wird hier die Recapitulation erstlich den Gang des beschlossnen Kapitels zurückrufen müssen. In diesem haben wir es zu thun gehabt mit der Idee, welche sich als Einheit der Subjectivität und Objectivität erwiesen hatte. Diese Einheit trat uns zuerst als unmittelbar entgegen, in der Erscheinung des Lebens, dann zeigte sich, dass die Idee als subjective und objective sich gegenübertrat und in diesem wesentlichen

Verhältniss uns die Ideen des Wahren und Guten darstellte; endlich, indem alle Momente zu ihrem Rechte gekommen waren, ward die Idee betrachtet wie sie sich absolvirt und vollendet hat. — Es wird dann zweitens die Recapitulution zeigen müssen, was das Eigenthümliche der Kategorien gewesen ist, welche in dem dritten Theil der Logik abgehandelt wurden: Sie erhalten, je nach dem verschiedenen Princip der Nomenclatur, die Ueberschrift: Begriff, oder: Vom abstracten Begriff bis zur absoluten Idee, oder: Kategorien der Freiheit. Es hat sich hier der Begriff gezeigt zuerst als Subject der (jeder) freien Entwicklung, es hat sich ferner gezeigt, wie diese Entwicklung sich in der Objectivität realisirt und explicirt, es ist endlich hervorgetreten, dass die eigentliche Wahrheit erst dort erreicht ist, wo beide sich adäquat geworden sind, so dass die Idee, welche alle Kategorien der Freiheit (darum aber auch alle frühern in diese eingegangenen) als aufgehobne Momente in sich enthält, sich so als volle oder alle Wahrheit erweist. — Wenn aber endlich erst am Ende einer jeden Wissenschaft gesagt werden kann, was ihre eigentliche Bedeutung ist, so wird auch hier erst zum Bewusstseyn gebracht werden können, was die Logik eigentlich ist und soll. Dies aber geschieht, indem zweierlei geleistet wird: einmal gezeigt, wie die Logik, indem sie ihren Gang vollendet hat, eine abgeschlossne Totalität bildet, dann sie abgegrenzt gegen die, ihr im ganzen System der Wissenschaft benachbarte, Disciplin. Das Erstere von beiden zu leisten ist die dritte Aufgabe, welche die Recapitulation hat. Sie ist, im Vergleich mit den bisher angestellten Recapitulationen, nur der am Schlusse des Ganzen gestellt.

§. 231.

Das Ziel der Logik ist gewesen, der Vermittelung der Idee nachzugehn. Wenn nun gleich schon am Anfange der Gegenstand nur die sich zu wissen thuende Idee gewesen ist, so war sie es doch nur, wie sie von dem Ziel der Selbstvermittelung am meisten entfernt ist, so war sie Unmittelbarkeit und wir nannten sie Seyn. Am weitesten davon

entfernt, Totalität aller Kategorien zu seyn, war sie die ärmste aller Kategorien, ja die Armuth selbst, die nach einer Erfüllung verlangte. Es drängte sie, von dem Widerspruch sich zu befrein, dass sie, die Totalität, als Leerheit war. Diesen Widerspruch corrigirten wir, indem wir die Selbstcorrection der Idee exequirten, und zu den Kategorien übergingen, die ihrer Wahrheit näher stehn. Der Widerspruch, der sich in allen Kategorien der Unmittelbarkeit zeigte, trieb zu den Kategorien der Vermittelung über. Gegen die Idee als Vermittelung erschien die Unmittelbarkeit als das Unwahre; als Vermittelung ward die Idee Wesen genannt. Weil die Idee hier als in sich gebrochen erschien, hatten wir es fortwährend mit Verhältnissen zu thun; je concreter diese wurden, um so mehr näherte man sich der verlassenen Sphäre. Es zeigte sich nämlich, dass die Idee als Vermittelung sich gleichfalls widersprach, und dass die höchste Form der Vermittelung als ungelöster Widerspruch auf die Sphäre hinwies, wo alle Widersprüche sich lösten. In dem Gebiete der Freiheit haben wir die Idee als Selbstvermittelung angeschaut, wo sie als die vollendete in sich befriedigt ist, so dass die ganze Logik es mit dem allmähligen sich Realisiren der Idee als solcher, mit ihrem Werden also zu thun gehabt hat. mögen wir nun dieses Werden als Werden in uns, mögen wir es als Werden in sich ansehn (vgl. §. 228.).

§. 232.

Hat aber die Logik dieses successive sich Realisiren der Idee, ihr Werden betrachtet, was ist dann das eigentliche Resultat? Offenbar der ruhige Niederschlag jenes Processes (vergl. §. 34.), d. h. die Idee als daseyende, denn Daseyn war ja Product des Werdens, als fertige, weil sie sich reasirt hat. Die Idee aber, oder die Vernunft als daseyend, als fertige und vollendete, nennen wir Natur, und es muss von der Logik zur Naturphilosophie, als dem zweiten Haupttheile des Systems der Philosophie, übergegangen werden, weil, wenn man die Idee in ihrem Werden bis zu Ende gedacht hat, man genöthigt ist, sie als gewordene, d. h. als

daseyende, zu denken. Dieser Uebergang zur Natur ist nicht ein Uebergang der Idee, denn die Idee, als in sich vollendete, ist in sich befriedigt, hat nicht wie bisher sich zu completiren, sie wird auch nicht mehr zu Anderem, weil kein Mangel und keine Schranke in ihr enthalten ist, sondern die Wissenschaft der Logik geht zur Wissenschaft der Natur, oder wir von der Idee zur Natur über. Dieser Uebergang ist noch viel weniger eine speculative Begründung des Schöpfungsbegriffes; hier ist weder von einem Schöpfer die Rede, noch von einer heraussetzenden Schöpfer thätigkeit. Die Natur, wie sie sich hier ergeben hat, ist nur: daseyende Vernünftigkeit.

Es ist Aufgabe der Naturphilosophie, zu rechtfertigen, dass man nur daseyende Vernünftigkeit Natur nenne; eben so sehr ist es ihre Aufgabe nachzuweisen, dass der Widerspruch, welcher darin liegt, dass die Natur Idee (also Process, Leben) und doch Daseyn (d. h. processlos) sey, über die Natur hinaustreibt. Es ist Aufgabe der Religionsphilosophie zu untersuchen, ob, was wir hier Natur nennen, auch noch eine andre Bedeutung (der Schöpfung) habe. Beides liegt ausserhalb der logischen Untersuchung.

§. 233.

Damit sind wir aus der Sphäre der Logik herausgetreten. Diese hatte es mit dem innerlichen Weben der Idee, ihrem sich immer mehr Completiren zu thun, jetzt dagegen soll die Vernunft gefasst werden als äusserlich daseyend, und als vollendet. Daher ist der Gegensatz zwischen dem Gegenstande der Logik und Naturphilosophie wohl auch so fixirt worden, dass jene es mit der Idee in ihrer Subjectivität, diese mit der Objectivität der Idee zu thun habe. Im Gegensatz gegen die Naturphilosophie, welche die Vernunft als daseyende, äusserlich existirende, darstellen wird, kann daher die Logik definirt werden als die Wissenschaft der Idee im abstracten Elemente des Denkens. Diese Definition, die erst hier verständlich seyn kann, zeigt in wiefern mit Recht gesagt werden konnte, dass die Logik die

Fundamentalphilosophie sey[1]), aber auch blosse Fundamentalphilosophie. Sie bildet die Voraussetzung und Grundlage der concreten Theile der Philosophie[2]). Die logischen Kategorien sind die allgemeinen Vernunftverhältnisse, die in allen Sphären gleich sehr gelten, diese muss man kennen, ehe man nachweisen kann, wie in jeder Sphäre die Vernunft sich in besondrer Weise zeigt[3]).

1) Die Logik bildet das Fundament für die andern Theile der Philosophie und ihr Studium ist für das der letztern unerlässlich, weil um Vernunft in der Natur, dem Geistesleben u. s. f. zu erkennen (was allein die Physiologie, Pneumatologie u. s. f. soll), man doch wissen muss, was die Vernunft ist, was eben die Logik zeigt. 2) Sie bildet aber nur das Fundament, eben weil sie erst am Schluss wissen lässt, was jene voraussetzen und womit sie anfangen. Mit der logischen Erkenntniss steht man deshalb nur noch in ihrem Vorhof. 3) Es ist darum ein Verkennen der Natur der logischen Kategorien, wenn man z. B. glaubt, das Wesen des Raums, der Zeit, der Bewegung erfasst zu haben, wenn man sagt: sie seyen das Seyn, das Nichtseyn, das Werden. Nicht diese Kategorien, sondern wie die Totalität der Kategorien, d. h. Vernunft sich im Raum u. s. w. manifestirt, das soll die Naturphilosophie darthun. Die Naturphilosophie des *Vanini*, der in einem Strohhalm (seinen) Gott, d. h. das (ganze) Absolute oder (die ganze) Vernunft sah, ist etwas weit Besseres, als eine solche Repetition der Logik. Die Anwendung logischer Kategorien in den concreteren Partien der Philosophie ist darum nicht falsch, aber sie gibt, indem sie beim Allgemeinen stehn bleibt, das nicht, was man eigentlich will, das Specifische. Mit Recht wäre der Physiker unzufrieden, wenn man bei einem Phänomen ihm zumuthen wollte, sich damit zu begnügen, dass dies eine Erscheinung von Causalität sey. Das ist freilich richtig, aber diese logische Kategorie genügt nicht; er will wissen, welche physikalische (Electricität, Wärme u. s. w.) hier anzuwenden sey.

